التراث و التجديد

موقفنا من التراث القديم



د. حسن حنفي



التراث
و
التجديد

الطبعة الرابعة

1412هـ - 1992م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦

بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف: ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠

ص.ب: ١١٣/٦٣١١ تلكس: LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

د. حسن حنفي



موقفنا من التراث القديم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الإهداء

إلى كل من يساهم في صياغة مشروعنا القومي

د . حسن حنفي

مقدمة الطبعة الرابعة

ما زال هذا البيان النظري لمشروع « التراث والتجديد » من جهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » يمثل فكراً حياً ما زال غضاً وكأنه كتب اليوم بالرغم من مرور عشر سنوات على إصدار الطبعة المصرية الأولى عام 1980 في المركز العربي للبحث والنشر . وهذه هي الطبعة الرابعة ، تظهر مواكبة لصدور البيان النظري الثاني للمشروع ذاته من جهته الثانية « موقفنا من التراث الغربي » بعنوان « مقدمة في علم الاستغراب » . بقي البيان النظري الثالث للمشروع من جهته الثالثة والأخيرة « موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير » الذي قد يظهر بعد عشر سنوات أخرى وفي نهاية هذا القرن ، وبعد تحقيق باقي أجزاء الجبهتين الأولى والثانية .

تحية إلى « المؤسسة الجامعية » التي تقوم الآن في إعداد الطبعة العربية لمشروع « التراث والتجديد » بعد الطبعة المصرية .

د . حسن حنفي
القاهرة ، ١٩٩١

مقدمة الطبعة الثالثة

صدرت الطبعة الأولى من « التراث والتجديد » في « المركز العربي للبحث والنشر » . القاهرة 1980 . وصدرت الطبعة الثانية (الطبعة العربية الأولى) في دار التنوير ، بيروت 1981 . وهذه هي الطبعة الثالثة تصدر عن مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1987 بعد أن نفذت الطبعتان الأوليان .

وما زال الكتاب يثير ردود أفعال عديدة ويحظى بقبول عام بصرف النظر عن اختلاف وجهات النظر حوله . وقد صدرت عدة مقالات لمراجعته[1] . كما صدرت مؤلفات بأكملها حول موضوع الكتاب وعدة أعمال أخرى[2] وتم إعداد رسالتين للماجستير الأولى في جامعة أمستردام بهولندا والثانية بالجامعة الأردنية في المملكة الأردنية الهاشمية حول نفس الموضوع[3] .

---

(1) مثل د . عبد المنعم تليمة : التراث والتجديد ، فصول ، العدد الأول ، اكتوبر 1980 ناهض حتر : في نقض منطق تجديد التراث .

فايد دياب : كتاب التراث والتجديد ، البيان ، العدد 197 ، أغسطس 1982 .

(2) د . محمود اسماعيل : أدلجة التراث ، أدب ونقد ، نوفمبر 1987

محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة 1986 .

د . عزيز العظمة : التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت 1987 .

محسن الميلي : ظاهرة اليسار الاسلامي ، تونس 1983 .

(3) ناهض حتر : التراث ، الغرب ، الثورة ، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي ، عمان 1986 .

M. Van den Boom: Bevrijding van de Mens in Islamitisch Perspecktief, Amsterdam 1984.

و« التراث والتجديد » هو مقدمة نظرية عامة للقسم الأول من المشروع « موقفنا من التراث القديم » . ويصدر الآن الجزء الأول منه « من العقيدة إلى الثورة » محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين ، في خمسة أجزاء ، والذي انتهينا منه في صيف 1984 .

والنص نفسه لم يتغير منذ الطبعة الأولى . وما زال يحتفظ بجدته وأصالته وقدرته على إثارة الأذهان والدعوة للحوار . إني أتوجه بالشكر الخالص لكل الذين قبلوا الدعوة ولهم وافر التعظيم والاحترام .

د . حسن حنفي
القاهرة في أغسطس 1987

مقدمة الطبعة الأولى

لقد تأخر « التراث والتجديد » أكثر مما يجب . ولكن آن الأوان لظهوره في مطلع القرن الخامس عشر الهجري وإبان يقظة الإسلام الحديثة .

وتصدر هذه « المقدمات » العامة أولاً قبـل الجزء الأول منـه « من العقيدة إلى الثورة » ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي كأيديولوجية ثورية للشعوب الاسلامية تمدها بأسس النظرية العامة وتعطيها موجهات السلوك .

وأرجو أن تصدر باقي الأجزاء على التوالي حتى يتحول الاصلاح الديني الى نهضة شاملة . وعلى هذا النحو يمثل جيلنا نقطة تحول في تاريخنا .

د . حسن حنفي

أولاً : ماذا يعني « التراث والتجديد »؟

١ ـ تحديد معنى التراث

2 ـ الوضع الحالي للمشكلة

ماذا يعني : « التراث والتجديد » ؟

ماذا يعني « التراث والتجديد ؟ » . التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات .

وليست القضية هي « تجديد التراث » أو « التراث والتجديد » لأن البداية هي « التراث » وليس « التجديد » من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية ، وتأصيل الحاضر ، ودفعه نحو التقدم ، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي . التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر ، فالقديم يسبق الجديد . والأصالة أساس المعاصرة ، والوسيلة تؤدي الى الغاية . التراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع ، وحل مشكلاته ، والقضاء على أسباب معوقاته ، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره . والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره ، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ، ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية بل هو نظرية للعمل ، وموجه للسلوك ، وذخيرة قومية يمكن إكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الانسان وعلاقته بالارض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية . فالتصنيع والاصلاح الزراعي قد يتحطمان لأن الانسان وهو العامل والفلاح ، لم تتم إعادة بنائه ووضعه في العالم ، وظل متخلفاً عن مظاهر التقدم ، فالثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها . لذلك تعثر العمل السياسي في البلاد النامية وفشلت الجهود لقيام أحزاب تقدمية وتنظيمات شعبية تملأ الفراغ بين السلطة والجماهير . فالنهضةسابقة على التنمية

وشرط لها ، والاصلاح سابق على النهضة وشرط لها ، والقفز الى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه .

« التراث والتجديد » إذن يحاول تأسيس قضايا التغير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي ، يبدأ بالاساس والشرط قبل المؤسس والمشروط .

١ ـ تحديد معنى التراث

أ ـ مستويات التراث :

يوجد التراث على عدة مستويات . فهو أولاً تراث موجود في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة يُعمل على نشره . فهو تراث مكتوب ، مخطوط أو مطبوع ، له وجود مادي على مستوى أولي ، مستوى الأشياء . وتعقد المؤتمرات ، وتقام المعاهد ، وتنشر الفهارس ، وتعد الاحصائيات عن الموجود منه في مكتبات العالم ، ما نشر منه وما لم ينشر بعد ، ما بقي منه وما ضاع .

وهي قضية مثارة في عصرنا على هذا المستوى المادي عندما يكثر الحديث عن إحياء التراث ، وبعث التراث ، ونشر التراث ، وتحقيق التراث ، وترسل البعثات إلى شتى مكتبات العالم لجمعه وتصويره وتخزينه ، وتصدر السلاسل التي قد تستمر وقد تتوقف ، وترصد الأموال ، ويوظف الباحثون ، وتكثر الدعايات حول نشر التراث وكأن البعث والاحياء والنشر يعني إعادة طبع القديم طبعات عدة ، واختيار ما وافق هوى العصر دون متطلباته . فإذا لجأ العصر الى التصوف تعويضاً عن روح الهزيمة أو طلباً للنصر فإنه يعاد نشر المؤلفات الصوفية . وإذا تشوف العصر الى المدينة الفاضلة وتطلع الى المجتمع الجديد تعويضاً عن الفساد الخلقي والانحراف السياسي نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة ، وعن العشرة المبشرين بالجنة . وإذا شاعت الخرافة في الناس ، وساد الانفعال على العقل ، واشتدت الحاجة ، وزاد الضنك ، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن عالم العدل القادم الذي تملأ فيه الأرض عدلاً كما مُلئت حوراً ، وانقلب أهل السنة الى شيعة بأحد ما يكون التشخيص . وإذا قيل أن السبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسنة أعيد نشر الكتاب والسنة في طبعات مذهبة ، منمقة مزركشة ، لزيادة ثروات التجار ، وليتبرك بها الناس وهم في بيوتهم . تقيهم الشر ، وتمنعهم الحسد ، وتجلب لهم الخير . ويتبادلها رؤساء الدول هدايا فيما بينهم ، وترسلها المؤتمرات والجمعيات الاسلامية الى الدول الاسلامية غير الناطقة بالعربية لنشر الوعي الإسلامي ، ونكون جميعاً كالحمار يحمل أسفاراً .

ولكن هذا التراث ليس مخزوناً مادياً فحسب ، هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور والذي حرر في عصور لم توجد فيها المطابع بعد ، ولكنه أيضاً ليس كياناً مستقلاً بذاته يدافع عنه وكأنه يحتوي على حقائق نظرية مسبقة توجد بذاتها ، مهددة بالضياع إن غابت ، وتحشد لها العقول في مرحلة الخطر ، حقيقياً أم وهمياً . ليس التراث موجوداً صورياً له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف الى تطويره بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته . وإن ما عبر عنه القدماء باسم « أسباب النزول » لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر . ومناداته له . كما أن ما عبر عنه القدماء باسم « الناسخ والمنسوخ » ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته ، إنْ تراخى الواقع تراخى الفكر وإن اشتد الواقع اشتد الفكر . فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل . يعبر عن روح العصر ، وتكوين الجيل ، ومرحلة التطور التاريخي . التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته ، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه . ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين ، وفي موقف تاريخي محدد ، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها ، وتكوّن تصوراتها للعالم .

لما كان التراث إذن ليس مخزوناً مادياً في المكتبات ، وليس كياناً نظرياً مستقلاً بذاته ، فالأول وجود على المستوى المادي ، والثاني وجود على المستوى الصوري فإن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير[1] . فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب ، الذي ولى وطواه النسيان، ولا يُزار إلا في المتاحف ، ولا ينقب عنه إلّا علماء الآثار بل هو أيضاً جزء من الواقع ومكوناته النفسية . ما زال التراث

(1) « الجمهور » لفظ مستعمل في تراثنا القديم على نحو معرفي خالص ويعني العامة ، ويقابل العقلاء أو الفلاسفة وهم الخاصة . « الجمهور » له معنى سلبي يرادف السطحية أو البلاهة أو عدم القدرة على فهم الحقائق النظرية المجردة ولا يقدر إلا على التشبيه والتجسيم . والجمهور أيضاً غير قادر على التحقق من صدق ما يقال له لأنه أقرب الى الطاعة العمياء أو التقليد . وهذا المعنى غير مقصود هنا بل نعني بالجماهير المعنى العملي الخالص كما تعني أيضاً الصدق في التعبير والحدس في الأدراك والحس الشعبي التلقائي ، فالجمهور هو التاريخ ، عملاً ونظراً . ومن ثم فاللفظ له مدلول إيجابي .

أما لفظ « نفس » فهو لا يدل على مدلوله في علم النفس بل يدل على الوعي أو الشعور ـ وهو عالم البواعث والدوافع والموجهات دون الوقوع في أي من نظريات علم النفس من حيث هو علم ، بل يكفي المعنى الشائع من اللفظ .

القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الانسان فيه إلا مداحاً ، أو بالارتكان الى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني .

وإذا كانت البداية العلمية للغير تعني البدء بالواقع واعتباره هو المصدر الأول والأخير لكل فكر فإن القيم القديمة التي حواها التراث جزء من هذا الواقع . فنحن مثلاً نئن تحت الايمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف ، وتفسر هزيمتنا بأنه« لا يغني حذر من قدر » ، والذي حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة الخف من حدته . كما نرهق عقولنا بالتشبيه والتشخيص سواء في الأوليات ـ أي العقليات ـ مثل وجود حقيقة أولى أو أفكار عامة أو في الأخرويات فيما يتعلق بنهاية العالم ، ونجد في ذلك عزاء عن عدم الوعي بأنفسنا إما من حيث النشأة أو من حيث المصير . كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص ، ونقع في التأويلات ، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع بإعتباره مصدراً للنص ، ونقبل الامام بالتعيين ، ونطيع له خانعين ، ضعفاء أو خائفين ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع . كما أننا نقف أمام الطبيعة سالبين عنها إستقلالها ، وعادمين وجودها وقاضين على قوانينها ، ونصفها بالشر والوبال ، وندعو للخلاص منها . ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والالحاد ، وحاكمين عليه بالانحلال والسفور دون دراية منا بأن هذا الموقف يعبر عن تطهير أو حرمان أو نفاق . كما أننا نقطع وجودنا الى جزأين ، واحد نقذف به تحت التراب والآخر نرفعه الى عنان السماء ، متطهرين أو عاجزين أو منافقين ، ومعاقبين البدن وهو لم يحصل على حقه منا ، ومزكّين النفس وهي عاجزة عن فعل شيء . ذاك بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد .

فإذا أخذنا موروثاً نفسياً مثلاً وجدنا أننا ما زلنا نعيش التصور الثنائي للعالم كما ورثناه من الكندي وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس ، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية . كما أننا نسلك طبقاً للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه من الفارابي خاصة في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود . ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل الى المرؤوسين الذين عليهم إما الطاعة والولاء وإما السجن والعقاب . وإذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر ، فنخطب ونظن أننا نفكر ، وننفعل ونظن أننا نفعل فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة ، وأن العقل لم يستقل على الاطلاق ولم يوجه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل إلا

في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً الى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد .

وإن كنا نقاسي في عالمنا المعاصر من إعطاء الأولوية للكليات النظرية على الكليات العملية ، واعتبار الجامعات أعلى من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة ، وأن الذي يعمل بعقله أفضل قيمة وأعلى شرفاً وأزهى منصباً من الذي يعمل بيده ، وأن الموظف أفضل من العامل ، والمثقف أعلى من الفلاح ، فإن ذلك كله قد يرجع الى إعطاء الأولوية في تراثنا القديم للفضائل النظرية على الفضائل العملية واعتبار التأمل قمة الفضائل النظرية . وإذا كنا نبغي تغيير واقعنا بين يوم وليلة ، وطرد المحتل في التو واللحظة فقد يرجع ذلك الى نقص في إحساسنا بالتاريخ لغياب البعد التاريخي في تراثنا القديم الذي غرق في البعد الرأسي واضعاً الإنسان في طرف مقابل مع الله دون وضعه في التاريخ وفي طرف مقابل مع الجماهير . بل إن علم اصول الفقه الذي حوى بوادر لامكانية قيام فلسفة في التاريخ من خلال الاجماع والاجتهاد قد انطوى على نفسه وغلّب الكتاب والسنة ، ولحق بالبعد الرأسي مع علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم التصوف[2] . وإذا كان الانسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء ، ولا يعلم أحد عنه شيئاً ، وإذا كان الانسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات ، وإذا كنا نبني ونعمر ثم ينهدم البناء ويخرب العمار فإن ذلك قد يرجع الى غياب الانسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الالهيات والطبيعيات في علوم الحكمة ، وابتلاعه في علم التوحيد ، وفنائه في علوم التصوف ، ومحقه في علوم التشريع . فالأفكار إذن ليست مجرد آراء فارغة أو تصورات مجردة بل هي أنماط حياة ، ومناهج سلوك ، فنحن نعمل بالكندي في كل يوم ، ونتنفس الفارابي في كل لحظة ، ونرى ابن سينا في كل الطرقات ، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرزق يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ، ونلهث وراء قوتنا اليومي ! .

والأمثلة كثيرة أيضاً من تراثنا الصوفي . فكما نشأ هذا التراث كمقاومة سلبية للانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقويماً لهذا الانحراف بانحراف آخر . ودفاعاً بالرجوع الى الوراء . فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم ، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز

---

(2) أنظر مقالنا « العرب والفكر التاريخي » قضايا معاصرة ج 3 « في الثقافة الوطنية » تحت الطبع . (ضاع المقال وأصبح قضايا معاصرة ج 3 ، 4 هو « الدين والثورة في مصر » ثمانية أجزاء . « الدين والثقافة الوطنية » الجزء الأول . مدبولي القاهرة 1989) .

الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع . هذه القيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير ، يذكرها في معازيه ، ويعلق على جدران محاله العامة « الصبر مفتاح الفرج » ، « توكلت على الله » ، وتغنى المواويل الشعبية ، وكلها يدور حول فضائل الصبر . والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الالهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع ، وإيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم ، والمعرفة حيث تشح المعرفة . وما زلنا نأخذ بالعلم اللدني ، ونقيم عليه حياتنا ، ونطمع في الكشف وفي رفع الحجاب إلى درجة السفور . وأخيراً تخيلنا الغاية وقد تحققت بالفعل ، والعالم وقد أصبح واحداً ، والحقيقة وقد صارت واقعة ، ورأينا وحدة الشهود رؤيا ذاتية خالصة تقرب من الوهم ، وتحققنا بوحدة الوجود عن طريق الخيال ، مغرقين في عالم التمنيات ، وكل ذلك لا يزيد على مجرد انفعال ، وإحساس ذاتي بالانتصار ، وشتان ما بين الاحساس والواقع ، وفرق بين الانفعال الذاتي والحقيقة الموضوعية . فالقيم السلبية تسلبنا المقاومة الفعلية ، ويقضي الحب على الصراع بين الاضداد ، ويهدم العقل تحت وطأة الانفعال ، يحول الواقع الى مثال ، وهو ما زال الواقع المضني .

والأمثلة كثيرة أيضاً مما ورثناه من فقهنا القديم ، إذ تتشعب المناقشات النظرية التي لا تغير من الواقع شيئاً ، ويشتد الجدل الذي لا يدل إلا على احتراف أو تعصب أو إدعاء ، وكأن المعركة الحقيقية هي معركة الفكر مع نفسه كما هو الحال في فقهنا الافتراضي القديم . تكثر الأحاديث حول النظريات وتتصارع الآراء ، والواقع لم يتغير ، وتظهر مهارة المفكرين والكتاب في عبقرية الصياغات ، وتتناثر الشعارات عن العدل والظلم سائد ، وتكثر الخطب عن الفضيلة ، والرذيلة هي الأساس . فواقعنا المنهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكده ، وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد ونبغي . وإذا طبقنا الاسلام ، وأردنا إعادة الدولة الاسلامية بدأنا بقانون العقوبات وكأن الغاية هي العقوبة وليست الوسيلة ، وكأن المسلم يعاقب وهو لا يعيش في دولة إسلامية ، ولم ينشأ نشأة إسلامية ، نطلب منه واجباته قبل أن تعطى إليه حقوقه . وإذا أردنا تطبيق الاسلام بدأنا بالمحرمات ، ونادينا بتحريم الخمور . أما الرقص الشرقي ، والعري ، والأغاني الفاضحة ، والمسارح العابثة ، وأفلام الجنس فنتمتع بها ، وكأن الاسلام أساساً هو دولة المحرمات دون أن نبدأ بالمبيحات حتى ينعم الناس بالعالم ويبتهجوا بالطبيعة . وإذا طبقنا الاسلام بدأنا بقانون الأحوال الشخصية ، الزواج والطلاق ، والخطوبة والمهر ، والخلوة والمحارم ، أما النظام الاقتصادي السياسي الاسلامي فنطويه الى ما وراء ظهورنا ونترك للحاكم أن يفعل ما يشاء ، ونرضى بأي حكم ، ونطيع أي نظام ، وكأن الدولة الاسلامية هي الأسرة ، وكأن المسلم هو رب الأسرة وليس المواطن الذي يعيش في دولة .

التراث إذن ما زال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه ، ويكون باعثاً على السلوك . تجديد التراث إذن ضرورة واقعية ، ورؤية صائبة للواقع ، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن موروث قديم . التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم ، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي . تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلاً من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة . لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب أو الجهل أو الحمية الدينية والايمان الأعمى ، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعي . وقد لجأ الثوريون المعاصرون الى المأثورات الشعبية وإلى تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامية ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير ، وصب طاقتها في واقعها المعاصر[3] . تجديد التراث هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة ، وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغير جذري للواقع ، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الاسلاف التي تبعث من جديد ، تتربص بالابناء شراً إذا هم خرجوا من جبتهم ، ورفضوا سلطانهم ، ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء أو يقوم أنصار المحافظة والابقاء على الأوضاع القائمة باستغلال هذا المخزون لصالحهم ، وأخذ الجماهير من جانبهم ، وقطع خط الرجعة على أنصار التغيير والتقدم ، وسحب البساط من تحت أرجلهم .

والتراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعي للغاية ، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور ، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر ، اسقاطاً من الماضي أو رؤية الحاضر . فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها ، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوناً رئيسياً في عقليتنا المعاصرة ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ، ورؤية الماضي في الحاضر . فالتراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماضٍ يتحرك ، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش ، خاصة في بيئة كتلك التي

(3) يتضح هذا في أعمال ماوتسي تونج المبكرة لاعادة تفسير الكونفوشيوسية تفسيراً ثورياً وكذلك في إعادة تفسير البوذية في فيتنام ، والكاثوليكية الرومانية في أمريكا اللاتينية ، والديانات الثورية الافريقية مثل « أنبياء بانتو » و« الاسلام الاسود » في حركة « أمة الاسلام » في أمريكا التي أسسها اليجا محمد وانضم اليها مالكولم اكس . والأمثلة كثيرة من « دين التحرر » في بلدان العالم الثالث خاصة عند جواتيريز وتوريز . أنظر مقالنا « كاميلوتوريز » ، القديس الثائر قضايا معاصرة ج 1 « في فكرنا العربي المعاصر » ص 281 ـ 318 . وأيضاً كتابنا Religious Dialogue and Revolution, Part, IIpp. 125- 243 .

نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة ، وحيث الموروث ما زال مقبولاً . فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه ، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه ، وحل طلاسمه ، أمكن رؤية العصر ، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد ، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة . ولما كان التراث يشير الى الماضي والتجديد يشير الى الحاضر . فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان ، وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ. فكثيراً ما سمعنا في عصرنا هذا عن انفصال الماضي عن الحاضر أو عن قطع جذور الحاضر من الماضي أو عن ماضي عظيم ولى ولن يعود أو عن حاضر أصيل جديد عبقري المثال لا أصول له إلا من ذاته . ربط الماضي بالحاضر إذن ضرورة ملحة حتى لا يشعر الانسان بغربة عن الماضي أو بغربة عن الحاضر أو بوضع طبقة من الجديد فوق طبقة من القديم مما ينشأ عنه في كثير من الأحيان لفظ القديم للجديد ، ورجوع للقديم كرفض العضو للجسم الغريب[4] . فهي إذن مشكلة واقعة تبدأ بمعطى واقعي وهي كيف يمكن لشعب من الشعوب تحقيق تجانسه في الزمان والبحث عن مسار طبيعي لتطوره ، والابقاء على الاستمرارية في تاريخه . قضية التراث والتجديد إذن هي قضية التجانس الحضاري لشعب من الشعوب ، فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو إنفصال حضاري بل يعني إستمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر[5] . قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر ، واكتشاف جذورنا في القديم حتى يمكننا الاجابة على سؤال : في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ وحتى نعود الى تطورنا الحضاري الطبيعي ، فتحل مشكلة الجمود والتوقف من ناحية ، وتحل مسألة التقليد للآخرين والتبعية لهم من ناحية أخرى .

التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر . كما يكشفان عن قضية « البحث عن الهوية » عن طريق الغوص في الحاضر إجابة على سؤال : من نحن ؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي بالاضافة الى واقع جديد هو نفسه نتيجة لضياع الجهاد القديم . والتخلف قد يكون نتيجة لضياع النظرة العلمية الحضارية القديمة ، والفقر قد يكون نتيجة لغياب النظم الاقتصادية القديمة . وإذا كان البحث عن الهوية يأتي عن طريق

(4) الغربة عن الماضي مثلاً في تركيا وألمانيا والجمهوريات السوفييتية في وسط آسيا ، والغربة عن الحاضر في المجتمعات التقليدية كالحجاز ودويلات الخليج ، ووضع طبقتين متجاورتين كما هو الحال في المجتمعات النامية في العالم العربي في مصر والعراق وسوريا والجزائر . والتحليل هنا على مستوى الشعوب وليس على مستوى الأنظمة الاجتماعية .

(5) أنظر مقالنا ـ « العرب والفكر التاريخي » قضايا معاصرة ح 3 (أنظر الهامش 2) ص 15 .

تحديد الصلة بين الأنا والآخر فإن عملية « التراث والتجديد » هي الكفيلة بتحقيق ذلك لأنها اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية ، مناهجها ، وتصوراتها ، ومذاهبها ، ونظمها الفكرية . وتساعد أيضاً على مواجهة التحديات الحضارية والغزوات الثقافية التي نحن ضحية لها في هذا القرن. وتنقلنا من وضع التحصيل والنقل الى وضع النقد والخلق والابتكار[6] .

ب ـ إعادة الاختيار بين البدائل :

قضية « التراث والتجديد » هي أيضاً قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة ، وإعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر ، فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً ، فكلنا موحدون منزهون ، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالارض ، وهي أزمتنا المعاصرة .

فالتجسيم ، وهو الاختيار القديم المرفوض ، قد يثير الأذهان حالياً في الربط بين الله وسيناء ، بين التوحيد وفلسطين . فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفاعاً عن الخالق ضد ثقافات المخلوق القديمة . ولكن الحال قد تغير الآن ، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة ، الفصل بين الخالق والمخلوق ، ومطلبنا هو ما هاجمناه قديماً ، الربط بين الله والعالم . لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون ، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة ، وباسم السلطان مرة أخرى . ومن ثم ، فالاختيار البديل ، الاختيار الاعتزالي ، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرناً أو قرنين من الزمان ، بلغت الحضارة الاسلامية فيها الذروة ، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر ، وأكثر تلبية لمطالبه . ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً ، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً ، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية كما كان الحال عند القدماء ـ فقبلوا منها ما عبر عن حاجات عصرهم ، وخطأنا نحن أننا نأخذ نفس الاختيار بالرغم من تغير حاجات العصر ، فقد رفض المذهب الطبيعي قديماً لأنه كان خطراً على التوحيد وفاعليته[7] ، ولكنه قد يقبل حالياً لأن فيه عود الانسان الى الطبيعة منظّراً إياها ، وفاعلاً فيها ، ومكتشفاً لقوانينها بدلاً من فصم نفسه عنها ، وإسقاطها من حسابه بالتركيز على التوحيد القديم . مهمة

---

(6) هذا هو موضوع القسم الثاني من التراث « التراث والتجديد » بعنوان « موقفنا من التراث العربي » .

(7) هو مذهب أصحاب الطبائع عند الجاحظ ، والنظام ، ومعمر بن عباد ، وثمامة بن الأشرس .

« التراث والتجديد » إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة ، واختيار أنسبها لحاجات العصر ، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس عملي . فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب . ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى ، وعصور أخرى ولّت أو ما زالت قادمة . وهذا لا يعني أن أصول الدين واحدة في كل زمان ومكان لا تتغير وإلا خلطنا بين الأصول والفروع ، بين الدين والفقه ، فالتوحيد ثابت ولكن تختلف أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر ، وحرية الانسان وعقله ومسؤوليته ثابتة أيضاً ولكن تختلف طرق ممارستها من عصر الى عصر ، ومن بيئة الى بيئة ، ومن وضع اجتماعي الى وضع اجتماعي آخر . والتصور الدينامي للأصول هو أيضاً احتمال مع التصور الثابت لها ، والتصور العملي للعقائد هو أيضاً احتمال أمام التصور النظري لها . ومن ثم يكون اتهام حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة إتفاق لا اختلاف إتهاماً باطلاً لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها[8] . فالاجتهاد ليس فقط منهجاً في أصول الفقه بل هو أيضاً منهج في أصول الدين ، وليست وظيفته فقط هي القياس في الأحكام ، وهي أفعال السلوك ، بل أيضاً في اختيار النظريات وأنسبها طبقاً لحاجات العصر ، فالاجتهاد يقوم بالتأسيس العلمي في علم أصول الفقه طبقاً لقدرات الفرد ويقوم بالتأسيس النظري في علم أصول الدين طبقاً لمتطلبات العصر .

وعندما نقول روح العصر أو احتياجات العصر أو واقعنا المعاصر فإننا لا نشير إلى أية جماعة بشرية تنتمي الى جنس معين ، فالبشر لا تصنف الى أجناس أو إلى جماعات بيولوجية بل تشير الى أبنية نفسية ولأوضاع اجتماعية وهذه الأبنية والأوضاع هي التي تحدد الهوية[9] . وأي تفسير عنصري أو قومي أو جنسي للوقائع هو تفسير يخضع للأهواء والأمزجة ولا يخضع للعلم ولتحليل الواقع ، أو يكون تفسيراً ناشئاً عن انحراف في الموقف الحضاري ، وتبعية لمسار الحضارة الغربية وبيئتها .

ومن الصعب تناول قضية « التراث والتجديد » والاستقرار على أسلوب متسق للتحليل ، فقد يغلب أحياناً تحليل القديم مما يؤدي الى الأكاديمية الخالصة، وما تتصف

---

(8) وهذا هو معنى حديث المجددين المشهور : « إن الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة يجدد لها دينها» .
(9) لذلك يكون من السخف البحث عن هوية فرعونية أو قبطية أو عربية أو إسلامية .

به من برودة ، وتعالم ، وانعزال عن الواقع . وقد يغلب أحياناً أخرى تحليل الواقع المعاصر مما يعطى البحث طابع التحليل الاجتماعي الذي لا شأن له بالتراث القديم . والواقع أنها معادلة صعبة في النظر الى الواقع كحصيلة للتراث القديم ، والنظر الى التراث القديم من خلال الواقع ، وقد يقع الباحث في عيب الثقل الأكاديمي الذي يصل الى حد التعالم ، ولكن هذا العيب أخف كثيراً من ترك القديم بطلاسمه ورموزه ، وقد يقع الباحث في عيب الوصف الاجتماعي للواقع المعاصر ، ولكن هذا العيب أيضاً أخف كثيراً من الثقل الأكاديمي وانعزال التراث عن واقعه الذي يتحرك بفعل التراث .

ج ـ التراث قضية وطنية :

وتراثنا القديم ليس قضية دينية لانطباعه بصبغة دينية ، ولأنه قام ابتداء من الدين ، ولكنه قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم . والدافع على التجديد ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل موروث ديني بل انتساب الانسان المجدد الى أرض وانتماؤه الى شعب(10) . قضية « التراث والتجديد » قضية وطنية لانها جزء من واقعنا . نحن مسؤولون عنه كما أننا مسؤولون عن الشعب والأرض والثروة ، وكما أننا مسؤولون عن الآثار القديمة والمأثورات الشعبية . لذلك آثرنا لفظ « التراث » وليس « الدين » فالدين جزء من التراث ، وليس التراث جزءاً من الدين ، ويمكن التعامل مع التراث كما نتعامل مع المأثورات الشعبية بتطويرها ، وصياغتها ، وإبرازها تعبيراً عن روح الشعب وتاريخه . القضية إذن ليست قضية دينية بل قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية . تجديد التراث إذن ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته ولحل مشاكله . تجديد التراث هو دراسة للبعد الإجتماعي ، فهو أدخل في علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضاري ، ومن ثم كان أحد مشاكل العلوم الانسانية . الحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين ، فالتراث حضارة ، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان . وكل ما في التراث ليس في الدين ، وكل ما في الدين ليس في التراث ، فقد ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين ، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين ، وظهرت دعوات في التراث الى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين ، فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني ، يحمل

---

(10) لذلك تأسف كل الأسف لغياب هذا الطابع الوطني من معظم دراسات معاصرينا في التراث وكأنهم لا يعيشون عصرهم أو أي عصر بالمرة . وربما يرجع ذلك إلى أن الدافع على التأليف هو الكتاب الجامعي المقرر أو على أكثر تقدير الحصول على درجة علمية دون الالتزام بأي هدف أو مجرد الشهرة والتشدق بقضية يتاجر بها المشاهير على صفحات الجرائد بغية التصدر والزعامة ، وهم أقرب الناس الى الارتزاق والعهر الفكري .

في طياته كل شيء . « ودين الثورة » موجود في الدين وليس موجوداً في التراث ، « ودين التحرر » موجود في الدين وليس موجوداً في التراث ، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث . والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث ، والانسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث ، ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تمس الدين في كثير أو في قليل ، وكأن اختيارنا من التراث لا يؤدي الى تكفير أو تضليل في الدين ، فالدين ذاته أصبح تراثنا، لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته الى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر . لا يوجد « دين في ذاته » بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة .

لذلك تحاشينا استعمال لفظ « اسلامية » كوصف للحضارة لأنه لفظ ديني والقضية حضارية بالأصالة تفرض أسلوبها العلمي الذي يمكن التعامل به مع عديد من الباحثين . وفي حالات الاضطرار القصوى فإن أمثال هذه الألفاظ الدينية لا تدل على أي معنى ديني بل تعني وصفاً حضارياً صرفاً أي الحضارة التي نشأت حول الاسلام باعتباره معطى تاريخياً وليس باعتباره ديناً . ولا يعني كونه معطى تاريخياً إنكاراً للوحي ، فالاسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى . تهمنا حضارته بعد حدوثه بالفعل . تجديد التراث لا يبحث عن النشأة بل عن التطور ، والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها .

والتراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به ، وهو موصوف بنفس الصفة ، فهو « إسلامي » ونحن «مسلمون». والنسبة تشير الى الحضارة أكثر مما تشير الى الدين ، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة كما يعيش الغربي في تراث مسيحي ولا يكون هو مسيحياً أو كما يعيش الهندي في تراث هندي ولا يكون هندوكياً أو بوذياً . التراث قضية شخصية نلتزم بها ، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين في حين أننا في الحالة الأولى نكون أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية . تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه . وجزء من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية ، فتراث المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع لأن موضوع البحث هو ذاته أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل . لا ينظر الباحث الى التراث إذن نظرة سائح الى عالم غريب ، لأن التراث جزء من ثقافة الباحث الوطنية ، والباحث مسؤول عنه مسؤولية قومية .

فالأحكام الخاطئة لا ترصد بل يعاد صياغتها ، وأوجه النقص في التراث لا تبرر أو تنقد بل تكمل وتزاد . فالباحث على نفس مستوى مسؤولية المفكرين القدماء. وهم أترابه وليسوا غرباء عنه . فإذا انفصل الباحث عنهم وقع في الغربة ، وأصبحت مسؤوليته هو وليست مسؤولية التراث أن يقضي على اغترابه حتى يشعر بالانتماء وبأنه جزء من التراث وبأن التراث جزء منه[11] . ولا ينقص الالتزام بالقضية من حياد الباحث أو من نزاهته أو من موضوعيته . فلا تعني الموضوعية التخلي عن الحكم أو عدم الغوص في الأشياء وأخذ موقف . فالباحث عالم ملتزم ، والتزامه أساس علمه ويقوم على علم ، بل ان علمه هو التزامه بقضايا التغيير الاجتماعي ، وهذا الالتزام هو نفس موضوع العلم . وبتعبير معاصر نقول : الايديولوجية هي العلم والعلم هو الأيديولوجية[12] . ولذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته ، وحيوية لثقافته الوطنية ، ويتحول التراث القديم بالفعل الى مشكلة الثقافة الوطنية ، فهو مصدر الثقافة باعتباره مخزوناً نفسياً موجهاً لسلوك الجماهير ، وهو موجه نحو الواقع باعتباره أسساً لنظرية ممكنة للتغير والتنمية . وإذا كانت ثقافتنا الوطنية ما زالت تتأرجح بين القديم والجديد ، بين الماضي والحاضر ، فإن تجديد التراث يعطى لثقافتنا الوطنية وحدتها الضائعة ، وتجانسها المفقود . ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع في « واقعنا » ، و« حضارتنا » ، و« موقعنا » ، و« عصرنا » لا لندل على موقف حضاري خاص أو على أسلوب شخصي جماعي بل للاشارة الى الحضارة كموقف حضاري خاص أو على أسلوب شخصي جماعي بل للاشارة الى الحضارة كموقف شعوري ، والى أن الغاية هو البحث عن أسباب التوقف التاريخي أو الانحراف الفكري أو الاغتراب الوجداني أو التغير الحضاري ، وهو ما يحدث في كل حضارة تضع نفسها موضع

---

(11) لذلك تغيب على معظم دراسات باحثينا في التراث عدم أخذ قضاياه كقضايا شخصية، والاكتفاء بعرض المادة القديمة كما هي الى حد التبسيط الرخيص المخل بأهمية مثل هذه القضايا للقدماء ، وقد تطايرت من أجلها الرقاب حينذاك . في حين أن المعاصرين وقد ضاعت أرضهم وثرواتهم لم يهتزوا ولم يلتزموا ، وظل التراث بالنسبة لهم قضية ميتة لأنهم ميتون . لذلك استعملنا ضمير المتكلم الجمع مثل « تراثنا » ، « موقفنا » ، « جيلنا » للدلالة على الطابع الشخصي للقضية ، وهو الاسلوب الذي يعبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي . ولذلك أيضاً كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث . والمشاكل التي عرضت له إبان العشرين سنة الماضية ،وحرصه على التراث وعلى تغيير الواقع في آن واحد ، وهي قضية المثقفين الثوريين لهذا الجيل .

(12) الأيديولوجية والعلم ضدان في التراث الغربي وفي مصطلحات الماركسية . ولكن في الشعور القومي لبلدان العالم الثالث يحرك كلا اللفظين أشواق الجماهير نحو هدف واحد ، هو الالتزام بالثقافة الوطنية التي يتحد فيها الأيديولوجية والعلم .

البحث ، وتجدد صلتها بالتراث القديم والواقع المعاصر[13] .

فإن قيل : هل « التراث والتجديد » يقدم منهجاً أم يؤسس علماً أم يكشف ميداناً ؟ قيل : إن كل تجديد يصعب تصنيفه الى منهج أو علم أو ميدان ، فالمنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم ، والعلم إذا كان تأسيساً للعلم فهو ميدان ، ميدان التأسيس ، فتحليل الواقع المباشر ورؤية التراث فيه أو تحليل التراث على أنه مخزون نفسي عند الجماهير هو في نفس الوقت منهج نفسي اجتماعي ، نفسي لأنه يقوم على تحليل شعور الناس وسلوكهم ، واجتماعي لأنه يهدف الى تحليل الواقع والى أي حد ترتكز هذه الأبنية على أبنية نفسية أخرى عند الجماهير . ولما كانت هذه الأسس النفسية ذاتها ناشئة من موروث حضاري فإنه يتعين تحليل هذا الموروث ومعرفة ظروف نشأته . « التراث والتجديد » إذن يغطي ميادين ثلاثة :

1 ـ تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري .
2 ـ تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الاوضاع الاجتماعية الحالية .

3 ـ تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير ، الناشئة بدورها عن الموروث القديم . وان شئنا ، فالتراث والتجديد يود الانتقال من علم اجتماع المعرفة الى تحليل سلوك الجماهير ، أي من العلوم الانسانية الى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية الى الثورة الاجتماعية والسياسية .

والموضوع ليس جديداً بل هو ما يتحادث فيه العامة والخاصة ، وما تتناوله الجماهير والمثقفون ، ويكاد يجمع الكل على أن هذا موضوع العصر ، وأن البداية في شق طريقه هو سبيل الخلاص . وهو الموضوع الذي بدأه المصلحون الدينيون كما سار فيه بعض الباحثين المعاصرين ، ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل ، وإما تكتفي بمجرد التعبير عن الأماني والنيات الحسنة في تجديد التراث ، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف شيئاً ، وإما أسيرة قوالب التراث الغربي تجدد من خلاله ، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله .

وهذه مهمة جيل واحد ، هو جيلنا ، بعدها يكون المخزون من الطاقة قد تصرف

---

(13) استعمل هذا الأسلوب وما زال يستعمل في الحضارة الغربية ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متمركز حول الذات .

أو يكون المنصرف منها قد توجه الى تغيير الواقع ، ولكن بعد أن يتم البناء الفكري والشعوري لا يعود لتجديد التراث القديم أي معنى لأن الموروث القديم قد تحول الى تحليل مباشر للواقع ، بل يكون التراث كله قد تحول الى طاقة عملية ولم يعد له وجود مخزون . قد تطول المدة الى جيلين أو ثلاث ، خاصة لو ركز كل جيل على جانب ، ولكن بعدها يأتي التحليل المباشر للواقع ، ويكون التراث حينذاك هو أيديولوجية الجماهير ، وروحها المعنوية ، وطاقاتها النضالية ، وهذا مالا ينتهي بانتهاء الأجيال .

ومهمة التجديد لا تقع على عاتق فرد واحد ، بل هي مهمة طليعة المثقفين ، وجمهور الباحثين نظراً لتعدد جوانب التراث وحاجته الى باحثين متخصصين ، كل في ميدانه . ولما كانت المهمة سياسية بالأصالة فإنها تقع على عاتق الحزب التقدمي الوطني . فالحزب هو عصب الجماهير وروحها الذي يعبر عن متطلباتها . وهو الذي يرث الماضي ويعبر عن وجدان العصر . الحزب هو الذي يقوم بتجديد التراث لأنه هو المعبر عن الجيل ، والممثل لروح العصر . لا تقع مهمة التجديد على عاتق فرد بعينه . وإن كان الفرد يستطيع إعطاء وحدة العلوم ، ووحدة النظرة ، ووحدة المنهج فهو ليس عملاً بطولياً يعبر عن عبقرية فردية ، بل هو عمل جماعي يقوم به من يتحمل تبعية تغير الواقع . ومن هم هؤلاء ان لم يكونوا طليعة الجماهير ، وما هي الجماهير ان لم توجد نفسها بإيجاد الحزب ؟

2 ـ الوضع الحالي للمشكلة

وقضية « التراث والتجديد » حتى الآن تتنازعها حلول ثلاثة :

أ ـ الاكتفاء الذاتي للتراث :

وذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى أو مما هو آت ، وهو فخرنا وعزنا ، وتراث الآباء والاجداد ، علينا الرجوع اليه ففيه حل لجميع مشاكلنا الحاضرة ، وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل : « لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها » ، أو حديث : « خير القرون قرني ثم الذي يلوني» ، فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع الى الماضي ، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر ، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي ، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد ، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى . ليس التراث قضية فخر واعتزاز بالماضي ، بما تركه الآباء والأجداد لأن الاعتزاز بالماضي إسقاط من الحاضر عليه بمعنى أنه تعويض عن قصور جيلنا بالهروب الى الماضي ، وتخل عن معارك العصر ، كما أن الاعتزاز بالماضي انصياع للعواطف القومية

المعاصرة التي تقوم على بعث النعرة القومية التي تسربت الينا من مسار الحضارة الغربية في القرن الماضي . الاعتزاز بالماضي استسلام للنزعة الخطابية السائدة في عصرنا والتي تغطي الواقع بسيل من الخطب الحماسية ، وفي غياب العقل يسود الانفعال . ولا يمكن تسمية هذا الموقف بالموقف المحافظ . فالموقف المحافظ يدل على وعي فكري بالقضية ، واختيار لأحد الحلول الثلاثة ، وهو موقف اليمين الواعي . ولكن هذا الموقف يكشف عن وضع اجتماعي لفئة معينة من الناس ، تبغي المحافظة على مكاسبها والبقاء في مناصبها أو ترنو الى مكاسب أعظم ومناصب أعلى عن طريق المزايدة في الدين ، والحمية في الدفاع عنه . فهي ظاهرة اجتماعية أكثر منها ظاهرة فكرية. وكثيراً ما تتحدد الظواهر ببنائها الاجتماعي . ويكشف هذا الموقف عن الآتي :

ـ النفاق : وذلك لأن أصحاب دعوة الاكتفاء الذاتي للتراث لا يؤمنون بشيء ، ولا يبغون إلا لمحافظة على مصالحهم الخاصة ، فبما أنهم رجال الدين ، وحملة العمائم ، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم ، وتأكيد لسلطانهم ، متسترين وراء العلم ، والدعوة الى نصرة القديم ضد البدع المستحدثة . فهو إذن موقف يقوم على النفاق ، ولا يبغي الا المحافظة على المصالح الشخصية . ويكفي إقامة جدول إحصائي لجماعة العلماء والهيئات الدينية ، والمبشرين بهذه الدعوة في أجهزة الاعلام لمعرفة نسبة دخولها من المناصب الدينية والمواقف السلفية والمزايدة على بعضهم البعض وكأنهم في حلبة سباق !

ـ العجز: ولما كانت هذه الفئة بطبعها إحدى طفيليات المجتمع المتخلف فإنها تعيش عليه ، وتستمد وجودها من وجوده ، ويستغلها الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه ، وتبرير وجوده أمام الجماهير . فهي إذن عاجزة عن فعل شيء ، ولو كانت قادرة لفعلت . وتعويضاً عن هذا العجز تقيم معركتها في الهواء ، وتبعد أنظار الحاضرين عن واقعهم ، وتجعلهم يعيشون في الماضي ، يجدون فيه عزاء عن واقعهم المرير. وهو عجز فكري لأنها فئة غير قادرة على القيام بأي دور في قضية التغير الاجتماعي ، مع أنها ما زالت مرتبطة بالشعب في المواسم والأعياد والمآتم ودروس العصر والمغرب والعشاء .

ـ النرجسية: وعلى أحسن تقدير ، ومع إفتراض الأمانة في مثل هذا الموقف ، وأنه يعبر عن قضية ، ويلتزم بمبدأ ، فإن هذا الموقف ذاتي خالص تنقصه الموضوعية ويكشف عن ذاتية فارغة خالية من أي مضمون . هو موقف نرجسي لا يرى فيه الإنسان أبعد من مصالحه الخاصة ، يعيش ويدور في فلك أهوائه ، ولا ينكشف إلا بتأثر من خلاله وهو ما يسمى بالمصلح الديني الذي يرفض النفاق ، ويكشف عن الدين في نقائه

وصفائه ، أو بتأثير من الجماعة العريضة ، وهو ما يسمى بالمصلح الاجتماعي أو إن شئنا بالثائر الذي يغير من بناء الواقع نفسه ، فتتغير أبنيته الطفيلية التي تعيش عليه . وهذه النرجسية ناشئة في الحقيقة إما عن نفاق وتستر ومساومة وممالأة كما هو الحال في الأول ، أو عن عجز وضعف وخنوع واستكانة كما هو الحال في الثاني .

ب ـ الاكتفاء الذاتي للجديد :

وذلك يعني أن التراث القديم لا قيمة له في ذاته ، كغاية أو وسيلة ولا يحتوي على أي عنصر من عناصر التقدم ، وبأنه جزء من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره ، وأن الارتباط به نوع من الاغتراب ونقص في الشجاعة ، وتخل عن الموقف الجذري ، ونسيان للبناء الاجتماعي الذي هو إفراز منه في حين أن الجديد علمي عالمي ، يمكن زرعه في كل بيئة . والحقيقة أن هذا الموقف يكشف أيضاً عن وجود فئة من الناس استطاعت أن تتحقق بما لم يصل اليه سائر أفراد المجتمع من علم وحماس وشجاعة ورغبة في التغيير وجذرية ونقاء ، ولكنها تسبق الغالبية العظمى بمراحل ، وتنتهي الى العزلة . فهي على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع ، فتسرع باعادة البناء والقديم ما زال قائماً بعد ، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد . وحياة الشعوب لا تتغير في لحظة ، ولربما يستغرق التغير أجيالاً وأجيالاً لو أردنا للتغير أن يكون جذرياً من الأساس وليس تغيراً سطحياً متسرعاً . ويكشف هذا الموقف عن الآتي :

ـ **قصور النظرة العلمية** فليس التراث بغير ذي قيمة ، إن لم يكن كغاية في ذاته فعلى الأقل كوسيلة ، فالتراث جزء من المخزون النفسي للمعاصرين . فهو إذن إحدى مكونات الواقع ، كالعادات والتقاليد والأمثلة الشعبية ، وهذه لا تلغي أو تسقط من الحساب بل تستخدم ويعاد صياغتها . وتغيير الجماهير وتطوير الواقع لا يتم بطريقة آلية عن طريق استبدال جماهير بأخرى أفضل ، وواقع بواقع آخر أكمل بل بتطوير الموجود بالفعل دون نظر الى التكاليف أو الوقت أو الجهد ، فهذا هو البناء الأبقى . وأنه ليمكن بسهولة تصنيع الريف عن طريق وضع آلة في القرية تدخل من جانب الفاكهة وتخرجها من جانب آخر معلبات ، فينظر اليها الريفي بعين الدهشة والاعجاب وينقل نظرته الى الضريح ، القادر على القيام بالمعجزات ، وإلى الولي القادر على القيام بالكرامات ـ ينقل نظرته هذه الى الآلة ، فالكل بالنسبة إليه شيء يثير الدهشة في غياب الرابطة بين العلة والمعلول . فبتغير البناء التحتي لا يتغير البناء الفوقي آلياً بل لا بد من عملية إعادة تفسير القديم من أجل تغير النظرة للعالم . وهذا هو شرط التصنيع وأساس التقدم .

ـ **التقليد** : تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد ، وباستعارة تجارب سابقة ، وبالوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية . وقد يصل الأمر الى حد الخيانة للواقع بالاضافة الى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد العمالة ، ذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية . وهي في الغالب البيئة الأوروبية سواء كانت الدعوة الى النظم الليبرالية أم الى النظم الاشتراكية .لذلك كان أنصار التجديد متأوربين ، سلوكياً أو ثقافياً . وقد نبهت حركات الاصلاح الحديثة على خطورة التقليد والتبعية ، ولكن دون جدوى ، فنظراً لانفصام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة للإغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي الذي كانت له الريادة منذ أربعة قرون دون وعي منهم بانحسار هذه الريادة الآن ، ودون دراية بأن هذه الثقافة التي ينهلون منها ثقافة محلية صرفة ، وليس فيها أي أثر لدعوى العالمية والشمول[14] .

ـ **الازدواجية** : وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوربا أوشاج ثقافية أو دينية . فقد تربت في مدارس غربية خاصة . دينية أم علمانية ، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه ، وتظن أن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً[15] ومن ثم ، وجدت هذه الفئة نفسها تدعو للحديث وترك القديم « الاسلامي » ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم « المسيحي » وترى في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخاً لمصر ، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخاً للبنان . . . الخ ، فهي تدعي الالحاد أمام المسلمين ، وتؤمن بالله بينها وبين نفسها ، تريد للمسلمين المواقف الجذرية ، وتعيب عليهم الأساطير والغيبيات ، وسيادة الوهم والخرافة ، ثم تتعبد الله وتنشط داخل الكنيسة . تريد منهجاً اجتماعياً جذرياً يحدد العلاقة بين الانسان والإنسان ، وتؤمن بمنهج صوفي خالص يحدد العلاقة بين الانسان والله في حين أن النظرة العلمية تحتم عليهم وحدة المنهج . هذا بالاضافة إلى أن التراث القديم التراث سامي لا فرق فيه بين لحظاته الثلاث : اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام بل إنه يجمع كل التراث السامي القديم ، الفرعوني والاشوري والبابلي والكلداني .

الثقافة العصرية ليست غاية في ذاتها يمكن الكتابة عنها ، والتعرف بها ، وتقديمها والدعوة لها فذلك ما تم منذ أكثر من قرنين من الزمان منذ بداية عصر الترجمة

---

(14) أنظر مقالنا « موقفنا من التراث الغربي» في قضايا معاصرة ج 2 « في الفكر الغربي المعاصر » ص 3 ـ 33 .

(15) معظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثلا سلامة موسى ، شبلي شميل ، فرح أنطون ، يعقوب صروف ، نقولا حداد، ولويس عوض، وليم سليمان ، مراد وهبه وأقلهم من المسلمين مثل اسماعيل مظهر .

الثاني[16] . الثقافة العصرية هي ما سماه القدماء علوم الوسائل من أجل علوم الغايات ، وأفضل المؤلفات في مذاهبها لن تغير الواقع قيد أنملة بل على العكس قد تطمس معالمه ، وتكدس عليه معلومات قد لا يحتاجها كلها . وقد لا يحتاجها على الاطلاق . فانشغال الباحثين بعلوم الوسائل ضياع للوقت والجهد والعمر ، وترسيخ للاغتراب الحضاري في شعور الناس ، إن لم تستغل لتجديد القديم ، وفك عقد الناس منه . الثقافة العصرية واردة من حضارة غازية ، وهي ثقافة بيئية خالصة تدعي العالمية ، وندعو نحن أيضاً لعالميتها ، فنشرها يعني نشر ثقافة بيئة مغايرة لواقعنا المعاصر ، فهي تعمي أكثر مما تكشف ، وتغلف أكثر مما تبين[17] . موقفنا من الثقافة العصرية لا يكون فقط باستعمالها كعلوم للوسائل بل أيضاً بأن نأخذ منا موقفاً وردها الى بيئتها المحلية ، واكتشاف أوجه قصورها في تحليل واقعها المحلي بشعور محايد هو شعورنا ، ويكون هذا أكبر إضافة جديدة منا على الحضارة البشرية والاكتفاء بين الحضارات .

ج ـ التوفيق بين التراث والتجديد :

ويعني هذا الموقف الثالث الآخذ من القديم ما يتفق مع العصر ، وإرجاع الجديد لمقاييس القديم ، فهو موقف شرعي من الناحية النظرية يود أن يستوعب مزايا كلا الموقفين السابقين وأن يتخلى عن عيوبهما . وقد عبر الكثيرون عن نواياهم للقيام بهذا الدور ، ولكن إعلان النوايا شيء ، وتحقيقها شيء آخر خاصة لو تم ذلك بأسلوب خطابي . فإذا تم شيء فإما يتم لحساب القديم وبذلك يرجع الى الموقف الأول وإما لحساب الجديد وبذلك يرجع الى الموقف الثاني . لذلك بقيت المشكلة تحتاج الى دراسة والى تحديد الصلة الدقيقة بين التراث والتجديد بنظرة علمية بعيدة عن كل خطابة أو عن تحقيق أية مصلحة شخصية . وقد ظهرت عدة محاولات جادة للتراث والتجديد تتم بطريقتين :ـ

ـ **التجديد من الخارج** . ذلك عن طريق انتقاء مذهب أوربي حديث أو معاصر ثم قياس التراث عليه ، ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقق من قبل . ومن ثم نفتخر بأننا وصلنا الى ما وصل اليه الأوربيون المعاصرون بعشرة قرون أو أكثر من قبل . فهناك أرسطية ليبرالية ، ومادية اشتراكية ، وديكارتية اصلاحية ،وكانطية أخلاقية ، وماركسية غربية ، وشخصيانية اسلامية ، ووضعية أصولية . . . .[18]

---

(16) أنظر مقالنا : « موقفنا الحضاري » في قضايا معاصرة ج 1 ص 46 ـ 50 .

(17) أنظر مقالنا : « رسالة الفكر » في « قضايا معاصرة » ج 1 ص 3 ـ 16 .

(18) نظراً لأهمية هذه الدراسات فإننا نكتفي هنا بإعطاء نماذج منها الى حين عرضها عرضاً مستقلاً وإيفائها حقها

الخ . وهي اتجاهات نشأت بعد أن استطاع عدد من الباحثين الذهاب الى الخارج في بعثات أولى وتعلموا المذاهب السائدة في ذلك الوقت أو نقولها طبقاً للمزاج والبيئة والثقافة ، ثم رجعوا يروجون للمنقول . وبعد حين وجدوا أنفسهم أيضاً في بيئتهم المحلية فلم يتنكروا لها منذ البداية أو تنكروا لها ثم عاودهم الحنين الى الماضي بعد اكتشاف اغترابهم وانعزالهم عن الثقافة القومية أو ربما على أسوء تقدير تبعاً للتيار ودخولاً في التيار الثقافي الوطني . أخذوها في الاعتبار ، ودرسوا التراث بمنظور مذهبهم المنقول ولكن النية لم تكن معقودة أولاً للتراث والتجديد بل خضعت إما للتطور الفكري للباحث أو لتنوع كتاباته أو رغبة منه في إعادة التأقلم مع بيئته الثقافية ورفضه أن يكون دائرة منعزلة هامشية غريبة على التراث القديم ، ويكون الكاتب دخيلاً على مجتمعه وقومه . وفي كل الحالات ينشأ التجديد من الخارج عرضاً وليس قصداً ، وما زال هدفه هو الاعلان عن الباحث والدعاية للكاتب ، وأخذ شرف التجديد والمعاصرة .

- **التجديد من الداخل** . وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم ، وإبرازها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي ، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة ، أو نظريات الاسلام في الشورى ، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة ، أو نظرياته القانونية في التشريع بوجه عام ، ولكنها جميعاً محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية ، في تراثنا القديم ، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله وإعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر ، في حين أن المطلوب تطويرها وتوسيعها حتى تكون هي روح العصر ، وإعطاء نظرة متكاملة للتراث . كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد . فالمحافظ له نفس

من التحليل والنقد كما قمنا بذلك من قبل مع أعمال د . عبد الله العروي في مقالنا « العرب والفكر التاريخي » .

د . زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي . دار الشروق 1971 .

د . زكي نجيب محمود : المعقول واللا معقول ، دار الشروق .

د . زكي نجيب محمود : ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، 1976 .

د . عبد الله العروي : الأيديولوجية العربية المعاصرة (بالفرنسية) . ماسبيرو 1970 .

د . عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي . دار الحقيقة 1973 .

د . محمد عزيز الأحبابي : الشخصانية الاسلامية ، دار المعارف 1969 .

أدونيس : الثابت والمتحول ثلاثة أجزاء . دار العودة 1974/ 1977/ 1979 .

صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني .

الطيب تيزيني : مشروع رؤية جديد للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، من التراث الى الثورة . حول نظرية مقترحة في التراث العربي ، الجزء الأول ، دار ابن خلدون 1976 .

الحق الذي للتقدمي في انتقاء بعض الجوانب المحافظة في تراثنا القديم والاعتماد عليها في الحد من التغيرات الاجتماعية . ويكون كلاهما على صواب ينتسب الى التراث ، ويحافظ عليه ، ويربطه بحاجات العصر ، والمطلوب هو إعادة تفسيرها لمعرفة أسباب وجودها في تراثنا القديم وكيف أنها كانت قديماً تمثل جوانب تقدمية بالنسبة للعصر الذي نشأت فيه . كما يغلب على هذه المحاولات أحياناً الطابع الخطابي الحماسي الدفاعي تعبيراً عن الاحساس بالنقص وتعويضاً عن ذلك بالعظمة بالنسبة للغير . فهي قد ترضي الأذواق وإن لم تكن كافية لاقناع العقول . ولا توجد إلا محاولات معدودة لاعادة بناء علم بأكمله أو العثور على محور أساسي للقديم كله .

قضية التراث والتجديد هي في الحقيقة قضية « التنظير المباشر للواقع » ضد خطأين شائعين : الأول الذي يتحدث عن العصر وكأن العصر يحتوي على حلوله في ذاته وأنه يكفي مجرد إجابة متطلباته حتى تحل مشاكله ، ويتحرك بعد ركود . ولكن العصر ذاته يحتوي على المخزون النفسي القديم باعتباره أحد مكونات الواقع . أما الدخول في الواقع مباشرة ومحاولة تنظيره فهو نقص في النظرة الموضوعية ، وإغفال للأساس النفسي لسلوك الجماهير ، والتعامل مع الظواهر الانسانية وكأنها ظواهر طبيعية خالصة . وقد تتضارب التفسيرات للواقع الواحد بناء على الاختلاف النظري المسبق لدى الباحثين . ولو أخذ الواقع النفسي في الحسبان لتكاملت نظرتهم ، واتفقت تفسيراتهم . إنه لمن السهل على أي باحث أن يحلل الواقع المسطح مباشرة ، فما أسهل على القارىء أن يسمع تحليلاً لواقعه مباشرة ، ولكن الواقع أكثر تعقيداً لأنه يقوم على الزمان وعلى التراكم الزماني . الواقع تاريخ ممتد كميدان للفعل ، ولا يمكن فهمه إلا داخل مسار التاريخ ـ الوحدة الكلية . وقد يود الباحث إظهار براعته في التحليل ووصف الواقع المسطح للاعلان عن نفسه متوشحاً بالأسلوب ، ولكنه إن لم يأخذ الواقع ذاته بجميع مكوناته مكان الصدارة ، وتخفي الباحث وراءه فإن الواقع سيظل عنيداً مقاوماً لا يتغير . إن التحليل المباشر للواقع بلا تنظير ما راجع الى نقص أيديولوجي عند الباحث ، ناشىء عن نقص في الوعي النظري أو عن خوف من الانتساب الى نظرية ، أو عن تراجع في الاعلان عن موقفه بالرغم من رؤيته بينه وبين نفسه مدى صدق أيديولوجية ما . ويظل الباحث يتخبط في كل اتجاه فهذا أسلم له من أخذ موقف معين ، وهنا يكون الموقف هو عدم اتخاذ موقف .

والخطأ الثاني هو الذي يبدأ باستنباط الواقع من نظرية مسبقة سواء كانت موروثة أو منقولة أو عصرية تجمع بين الموروث والمنقول . فالتراث والتجديد ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية والاصلاح بينها بل المقصود منه إدراك الواقع بنظرية علمية .

ويقوم أصحاب الموروث وأصحاب المنقول في نفس الخطأ وهو البدء بنظرية مسبقة وعلى الواقع أن يتكيف طبقاً لها ، وإن اختلفا معاً في مصدر هذه النظرية وليس في أسسها وصلاحيتها، فكلاهما يدافعان عن فكر لا عن واقع، وكلاهما من أنصار التراث وليس من أنصار التغيير. أما محاولات التجديد فإنها أيضاً تتم عن طريق الجمع بين التراثين، الموروث والمنقول، من أجل التوفيق بينهما وكأن العصرية تعني إتفاق التراث القديم مع التراث العصري ، فهي محاولات فكرية وإن كان الواقع هو المقصود . أما « التراث والتجديد» فهو القادر على التنظير المباشر للواقع لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره، وقادرة على تغييره . فالتراث هو نظرية الواقع ، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته . وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع ، فكلا المنهجين ، النازل والصاعد ، يؤديان الى نفس النتيجة ، ويصلان الى نفس التحليل إن تم تطبيقهما معاً وليس كلاً منهما على انفراد ، فلا الواقع يستنبط من الفكر ، ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض ، وذلك راجع الى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث ، وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع ، وتكيف على أساسه .

ثانياً : أزمة التغيير الإجتماعي

1 ـ أزمة التغير في واقعنا الحاضر
2 ـ قضية البلاد النامية .
3 ـ شبهات ومخاوف .

أزمة التغيير الإجتماعي

1 ـ أزمة التغيير في واقعنا المعاصر

والتراث والتجديد رد فعل على أزمة التغيير للواقع الاجتماعي نظراً لتعثر محاولات التغيير واصطدمها جميعاً بقضية التراث كمخزون نفسي عند الجماهير . وكما أن هناك اتجاهات ثلاثة في مشكلة التراث والتجديد على المستوى النظري فإن نفس الاتجاهات الثلاثة موجودة أيضاً على المستوى العملي وهي المسؤولة عن أزمة التغيير .

أ ـ التغيير بواسطة القديم

يحاول البعض التغيير بالتكالب على قيم التراث القديم ، والرغبة في تحقيقها ككل ، واعتبار الواقع عالماً جاهلاً إما يتقبل هذه القيم ككل أو يرفضها ككل . فإذا قبلها فهو المجتمع المؤمن ، وإن لم يقبلها فهو المجتمع الكافر الذي يجب الخروج عليه . وغالباً ما تصطدم هذه المحاولات بالسلطة فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن . وتتعثر هذه المحاولات للاسباب الآتية :

1 ـ سيادة النظرية الالهية على الفكر النظري ، ولذلك خرج تصور أنصارها لنظام الواقع على أنه حكم الهي ، فالحاكمية لله بصرف النظر عن طبيعة هذا الواقع وعن مكوناته ، وارتبط التغيير المنشود في أذهان المثقفين بالدعوة الى الحكم الثيوقراطي وهو ما ناهضت الانسانية في التراث الغربي من أجل التخلص منه الى الحكم الديموقراطي وهو التفسير العقلي الواقعي لحاكمية الله بفعل الشورى ، وبدا أن الغاية هي الدفاع عن الله وليس التغيير الاجتماعي ، وبدت الدعوة دينية متطاولة على السياسة ، وغير قادرة على ممارسة قضايا التغيير الإجتماعي التي تحتاج الى علم دون دين ، والى واقعية دون إيمانية مسبقة . وكانت النتيجة ابتلاع العالم كله داخل

الإلهيات ، كما أصبح العدل جزءاً من التوحيد في فكرنا الديني المتأخر ، ولم تستطع هذه المحاولات تفسير الالهيات على أنها اجتماعيات ، وتحويل الدين من علم للعقائد الى علم انساني .

2 ـ وقف تطور هذه الدعوة فكرياً ، ووقوفها عند مرحلة معينة من مراحلها ، وعدم الأخذ في الاعتبار التطورات الجديدة والمستمرة التي تطرأ على الواقع والتي تحتم على الفكر النظري اللحاق بها . ومن ثم تأخر الفكر الاصلاحي الحديث عن مستوى التطور للواقع المعاصر وبدا متخلفاً . لم يزد على الحركات الاصلاحية الحديثة شيئاً ، ولم يدفع الفكر الاصلاحي الحديث خطوة أخرى إلى الأمام إن لم يكن قد تأخر خطوات ، دون استثمار للإحياء الاعتزالي ، والتأكيد على استقلال العقل والارادة ، ودون تطوير « للاهوت الثورة » ، ودون معالجة لقضايا الأرض ، ودون تجنيد للجماهير ، ودون إصلاح للتعليم أو للقضاء من داخله ، وهي المحاولات التي بدأها فكرنا الاصلاحي وتركناها بلا تطوير .

3 ـ عدم القدرة على تحويل الالهيات الى فكر نظري ، ثم تحويل الفكر النظري الى أيديولوجية سياسية اقتصادية واضحة المعالم يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة ، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الأيديولوجية،ويصبح هذا البرنامج دليلاً للعمل الثوري . ومن ثم كانت الرغبة ما زالت ملحة على فكرنا المعاصر في البحث عن أيديولوجية « إسلامية » في مقابل الأيديولوجيات المعاصرة. وستستمر هذه المحاولات لتغيير الواقع في تعثرها طالما أنه لا توجد أيديولوجية لها واضحة المعالم يجد فيها الواقع تعبيراً عن ذاته ، وتجد فيها الجماهير تحقيقاً لمصالحها . ولا يكفي هنا إعلان النوايا الطيبة ، وإثبات حقائق بلا برهان ، والفخر بأن لدينا كل شيء ، فالمهم هو عرض ما لدينا بصورة علمية ، متكاملة ، ومقبولة كافتراض نظري يثبت صدقه عند التحقيق ، ويدخل ضمن أيديولوجيات العصر[19] .

4 ـ سيادة التصور الرأسمالي للدين ، وهو التصور الطبقي له ، نتيجة للايمان بالتصور الهرمي للعالم ، وهو ما ورثناه قديماً من نظرية الفيض أو الصدور ، الذي يرتب الكون طبقاً لمراتب الشرف والكمال ، كلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الشرف ، وكلما نزلنا الى أسفل قلت مراتب الشرف ، هذا التصور الذي يضع الناس والطبقات الاجتماعية ويرتبها بين الأعلى والأدنى لا بين الامام والخلف ، هو التصور الرأسي للعالم وليس التصور الأفقي . وهو ما تابعنا فيه التراث الغربي أيضاً الذي ينشر هذا النوع من

(19) أنظر مقالنا ، « الايديولوجية والدين » في قضايا معاصرة ج 1 ص 128 ـ 146 .

الفكر الديني لأنه فيه إرساء للنظام الرأسمالي وتأسيساً له على أسس نظرية ووجدانية للشعوب المستعمرة وللبلاد المتخلفة . لذلك إنحاز أنصار هذا الفكر الى الرأسمالية وعادوا الاشتراكية ، ولو أنهم كانوا مناهضين للاستعمار والملكية ومظاهر الاقطاع والفساد الاجتماعي . فهم يؤمنون بالملكية والتفاوت في الرزق ، ويدافعون عن الغيبيات والقضاء والقدر . كما يؤمنون بالثنائية التقليدية بين الروح والبدن ، الدنيا والآخرة ، الجنة والنار ، الملاك والشيطان مما يسبب فصماً في حياة الفرد بين عالمين ، يعيشهما متجاورين أو متمايزين أو مخلوطين أحدهما بالآخر ، يعيش الفرد دنياه ويدعي آخرته أو يعيش آخرته ستاراً لدنياه ، هذه الثنائية التي هي أساس كل مظاهر الازدواجية في سلوكنا القومي[20] .

5 ـ معاداة كل محاولات التجديد على المستوى النظري ، وإتهام كل محاولة جريئة بالالحاد والشيوعية والماركسية ، واتهام كل محاولة لتغيير الأساس النظري الهرمي أو الثنائي إلى أساس واحدي طبيعي بالمادية والكفر ، مع أن الفكر الطبيعي كان موجوداً في تراثنا القديم عند الطبائعيين ، ولا ضير أن يبدأ الفكر بتبني الواقع والبداية منه ورفض كل المحاولات لتعميته والاقلال من شأنه والقضاء عليه وتحويله الى شيء مخالف له في الوهم أو الخيال أو التمني . والتوحيد في النهاية يشير الى وحدانية النظرة ، ووحدانية الطبيعة ، ووحدانية العالم ، ووحدانية الوجود الإنساني . التجديد إذن كان قاصراً متردداً ، ولم تكن به الجرأة النظرية الكافية كما هو الحال في « لاهوت الثورة » في البلاد النامية .

6 ـ سيادة التعصب بدل الوعي الفكري ، وسيطرة الحمية الدينية بدل الالتزام الواعي خاصة إذا انضم الشباب ، وعمت الدعوة قطاعات الشعب جميعاً . فالأيديولوجية مجموعة في الافكار المستقاة من الواقع والتي تنظر الواقع ، وتقبل التغيير والتعديل طبقاً لتطورات الواقع ، ومن ثم فهي ضد القطعية الجازمة ، وعلى نقيض الروح الدجماطيقية ، وهنا تأتي أهمية التنوير العقلي حتى تظهر الدعوة في قالبها الفكري . والانفعال في النهاية هو قصر نظر إن لم يكن غيبة النظر على الاطلاق ، ونقص في الوعي الفكري ، وعدم القدرة على الاحساس بالآخر ، وعدم قدرة على التحقيق والانجاز وكأن الانفعال يخلق واقعه من خلال ذاته ولا يحتاج الى واقع آخر تتحقق فيه أماني الانفعال ورغباته .

7 ـ جدل الكل أو لا شيء عند الممارسة ، فالناس إما مؤمنون بانتسابهم الى

---

(20) أنظر مقالنا ، « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في قضايا معاصرة ج 1 ص 111 ـ 127 .

الجماعة أو كافرون بخروجهم عليها . فهم صنفان ، صنف مع وصنف ضد . والأيديولوجية كل لا يتجزأ إما تطبق أو لا تطبق ، وليس هناك مجال لأي تطبيق جزئي ، أو أي زيادة أو نقص في الايمان كما كان يقال في تراثنا القديم . في حين أن الواقع هو الواقع ، لا هو بالمؤمن ولا بالكافر ، قد يتجه نحو الأيديولوجية وقد يبتعد عنها ولكنه لا يكون أبداً خالياً منها أو مطابقاً لها . وواقعية أية دعوة في تبنيها نظم الواقع المتفقة معها وتكملتها وتطوير ما يحتاج الى تطوير منها . فالدعوة لا تأتي على لا شيء . وقد جاء الوحي قديماً على تراث سابق أكده وطوره الى مرحلة جديدة . وتخطىء الثورات الحديثة عندما تظن أنها تبدأ من لا شيء وتجبّ ما قبلها . فالغلظة منافية لتجنيد الجماهير ، والاتهام للناس مناف للعمل معهم ، وإلا يكون الداعي كمن يقطع أنفه .

8 ـ تغيير الواقع بالقوة دون انتظار لتجنيد الجماهير ، واستعمال العنف ضد الجماعات ، وليس ضد الطبقات ، فالصراع يتم على المستوى الرأسي لا على المستوى الأفقي . والعنف الثوري لا يحدث إلا إذا وثقت الجماعة الثورية أن الجماهير كلها معها ، وأنه لا أمل في تغيير الأوضاع الاجتماعية عن طريق نشر الوعي الجماهيري . إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة ، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى ، وفي شعب يجمعه الحصير والمصطبة ، ويستمعون للراوي ولأخبار البلد . وفي النهاية ، قد يكون المخزون النفسي عند الجماهير ، طبقات وأفراداً ، هو الموجه الأول للسلوك الذي يجبّ المصلحة الخاصة ، وقد يكون في القاء التحية على قوم ـ تحية السلام في « السلام عليكم » ـ مذهبة لغضب أو إعلان لثورة أو تأكيد على وحدة الجماعة أو إبراز للمصلحة العامة . واغتيال الأفراد لا يقضي على الأفكار .

9 ـ تغيير الواقع بالوثوب على السلطة دون انتظار لتجنيد الجماهير ، مصدر السلطة . ومن ثم كانت مثل هذه الدعوات أقرب الى محاولات الانقلابات منها الى تغيير اجتماعي بالفعل . وقد ينشأ هذا الأسلوب من ذهن يسيطر عليه التصور الهرمي المركزي للعالم ، ويعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمة على القاعدة وللمركز على المحيط . وكان السبب في القضاء على هذه المحاولات هو إصطدامها مع السلطة واتهامها بالوثوب عليها وتدبير المؤامرات لقلب نظام الحكم الشرعي ، في حين أن إعداد الجماهير للثورة الشعبية هو العمل الثوري الباقي ، وما السلطة السياسية إلا نتيجة لوعي الجماهير ، ولا تأتي إلا في نهاية المطاف لا في أوله ، وتأتي الرقابة على السلطة من القاعدة إلى القمة، وتشارك في الحكم .

(21) أنظر مقالنا : « كي لا تقع في أخطاء الماضي » الجمهور يناير 1976 .

10 ـ الاعتماد على التنظيمات السرية وغالباً ما تكون مسلحة مما يقوي العقلية المتآمرة ، والاحساس بالاضطهاد ، والانفصال عن الآخرين ، والرغبة في السيطرة . في حين أن الحق يعلن عن نفسه خاصة في هذه المرحلة التي يتم فيها تجنيد الجماهير ، واجتماعهم على مبادىء بسيطة واضحة . إن السر ضد العلن ، والايديولوجية الواضحة تمارس في العلن في حين أن أيديولوجية السر تمارس في السر ، وتدعو في الخفاء ، كما هو الحال في الدعوة الشيعية التقليدية . ولماذا السر والوحي يعلن عن نفسه ، والجماهير والسلطة ، الحاكم والمحكومون ، الكل يبدأ من الوحي كمعطى نظري ووجداني ، ولا يرفض أحد توجيه الوحي للواقع ، والاختلاف في التفسير حسمه بمصلحه الجماهير؟ وقد تبدأ الدعوة الإجتماعية كلما زاد الإعلان عن العلن[22] .

11 ـ تنظيم الجماهير في جماعات مغلقة ينقصها الحوار ، والايمان بأنهم وحدهم على حق والآخرون على باطل كمعظم التنظيمات العنصرية ، ولكنها عنصرية فكرية ومنهجية وعملية وعقائدية . اقتربت الدعوة من المجتمع المغلق الذي يتحدث لنفسه ، ولا يسمع إلا ما يريد . غاب الحوار ، وأصبح الخلاف في الرأي إنشقاقاً،وأصبح التصلب سمة في الممارسة ، وجرت العادة على تصنيف الآخرين في قوالب جامدة ، يستحيل بعدها الحوار معهم . وبالرغم مما كانت لهذه الجماعات المغلقة من شعبية وآثار على مستوى التربية القومية إلا أنها ـ نظراً لطبيعتها المغلقة ـ ساهمت في تحديد الأفق وصعوبة الحوار مع الآخرين. وإن حدث فبنية الدفاع أو التفنيد دون الاستعداد للتخلي عن أي من المسلمات .

12 ـ مطالبة الجماهير المنتسبة للدعوة بالطاعة المطلقة ، وغياب الطابع الديمقراطي الحر داخل الجماعة مما يسهل الانشقاق عليها من أجنحتها المختلفة . صحيح أن ذلك يدل على دقة التنظيم ومدى استعداد أنصاره للتضحية ولكنه يجعله أشبع بالنظام العسكري الذي لا تجوز فيه المراجعة ، وتجعل الأفراد مجرد أدوات للتنفيذ ، مما يرجعنا للنموذج الشيعي للدعوة والطاعة الواجبة للامام . والخطورة أن تنفصل القيادة عن جماهيرها العريضة وأن تكون في قراراتها أقرب الى المناورة السياسية والممارسة الحزبية منها الى تحقيق مصلحة الدعوة ، وتكون مهمة الكوادر تبرير القرارات للقواعد العريضة فيبلغ الجميع ما تقرره القيادة ، وقد ينتهي البناء كله الى الضياع ، وتكون الجماهير هي الضحية .

---

(22) بدأ تحويل الاسلام من دعوة سرية الى دعوة علنية منذ دخول عمر بن الخطاب الاسلام ، وذهابه الى الكعبة شاهراً سيفه معلناً عن دينه الجديد .

13 ـ سيادة التصور الجنسي للعالم ، والبداية بالحجاب ، وعدم الاختلاط ، والأمر بغض البصر ، وخفض الصوت ، وكلما ازداد الحجاب ازدادت الرغبة في معرفة المستور . والدعوة السياسية الاجتماعية أرحب نطاقاً وأوسع من هذا التصور الجنسي للعلاقات الاجتماعية ، ولماذا يصنف المواطن الى رجل وامرأة ؟ ولماذا ينظر الى الانسان باعتباره ذكراً أم أنثى ؟ إن تأكيد النظرة الانسانية أو الاعلان عن الثورة السياسية من شأنه إحداث ثورة في السلوك الفردي دون ما حاجة الى اللجوء الى التصنيف الجنسي للمواطنين ، خاصة وإن كان لا يدل على فضيلة بل يدل على رغبة جنسية مكبوتة أو حرمان جنسي في حالة من التسامي والاعلاء[23] .

14 ـ البداية بالمحرمات ، والتشديد في العقوبات ، وإصدار قوائم للممنوعات ، وجعل السلوك الانساني تحقيقاً للنواهي دون ذكر للمباحات التي يمكن للانسان أن يتصل من خلالها بالطبيعة ، وجعل العالم مواطن للشبهات لا يجوز للإنسان أن يحوم حولها خشية التردي فيها . هذا كله يمنع الثقة بين الانسان والعالم ، ويضع في الانسان الخوف بدل الشجاعة ، والاحجام بدل الاقدام ، ويجعل الانسان متشككاً في سلوكه ، متهماً لنفسه ، نادماً باستمرار على ما فعل مما يرسخ في نفسه الاحساس بالذنب الناتج عن الاقتراب من « التابو » أو من مجرد التفكير فيه . والوعي السياسي يتطلب القضاء على كل هذه المحرمات التي تخضع لتحليل العقل ولوصف الواقع ، مما يعيد الثقة للانسان بينه وبين سلوكه وبينه وبين العالم .

15 ـ البداية بقوانين العقوبات أو بتطبيق الحدود ، وكأن الاسلام يأتي أولاً بالرجم والقتل وقطع اليد والتعذيب لأناس لا يعيشون في بيئة إسلامية ، ولم يتربوا التربية الاسلامية ، ولم يأخذوا حقوقهم التي أعطتها لهم الدولة الاسلامية . وبل هم يعيشون في مجتمع الاستغلال والفقر ، ومن ثم يسقط حد القطع بالشبهة . ويواجهون بالاثارة الجنسية في كل مظهر من مظاهر الحياة ، ومن ثم يسقط حد الرجم بالشبهة . وقد وصف الأصوليون أحكام الوضع وجعلوها قائمة على السبب والشرط والمانع ، بالاضافة الى العزيمة والرخصة والصحة والبطلان . فكل حد لا بد أن يتوافر فيه سببه ، وبتحقق شرطه ، ولا يوجد مانع من تحقيقه ، فشرط تطبيق حد القطع هو السرقة عن شبع لا عن جوع ، وسبب تطبيق الحد هو توافر الأهلية وليس وجود مواطن في مجتمع يقوم على السرقة والنهب والتطلع للكسب بشتى الطرق . فالجوع مانع من تطبيق الحد .

---

(23) أنظر مقالنا « قرأت العدد الماضي من الآداب » قضايا معاصرة ج 1 ص 235 ـ 245 .

وإن تصوير أي دعوة للناس على أنها تعاقب وتهدد لهي دعوة منفرة لا تنتشر إلا بين الصبية والمراهقين .

أما الأخطاء الناتجة عن التحليل السياسي للموقف فهي ليست أخطاء جوهرية ، قد يقع فيها أي تنظيم ، وهي في معظمها أخطاء ناتجة عن المنظور الفكري للجماعة وعن تكوينها الفكري والديني . فهي ليست أخطاء من حيث المبدأ ولكنه فقط سوء تصرف من حيث الممارسة .

ب ـ التغيير بواسطة الجديد :

ويقع أنصار الجديد في أزمة مماثلة وهم بصدد تغيير الواقع ، وتنتهي محاولاتهم أيضاً الى الفشل للاسباب الآتية :

1 ـ التشدق بألفاظ صعبة على الجمهور ، تضفي على القائلين بها صفة التعالم وكأن الانسان لا يغير واقعه ولا يثور عليه إلا بهذه الجعبة من الألفاظ . صحيح أن الاساس النظري لكل تغير ضروري ، ولكن الواقع الفج في كثير من الأحيان يكون بديلاً عن الأساس النظري أو بإمكانه أن يتحول الى أساس نظري مباشر في بيئة تغلب عليها بساطة العمال والفلاحين وتعمّها الأمية . لذلك لم تنتشر إلا في بعض أوساط المثقفين ، وانحسرت عن الجماهير العريضة وعن الأوساط التي يمكنها فهم الألفاظ عن حقيقة واقتناع لا عن تعالم وترديد . وكأن الثورة السياسية محتاجة الى هذه الجعبة الطويلة من الألفاظ التي تغني عنها الأمثال العامية والمأثورات الشعبية .

2 ـ التبعية لفكر الغرب ، والوقوع ضحية عالمية الثقافة ، وهو ما يضر أيضاً بأيديولوجيتهم وبقضيتهم التي يعملون لها ، وهذا لا ينفي عالمية النضال على المستوى العملي . وتبلغ هذه التبعية أحياناً درجة التقليد الأعمى والعمالة الفكرية وكأن النظرية المقروءة والتي نشأت من واقع غربي خاص لها من العموم والشمول ما يمكن به أن تنطبق على واقع آخر مغاير وخاص ، فنقل الفكر ضار بالفكر المنقول لأنه يفصله عن واقعه الخاص ، وضار بالواقع الجديد الذي له نظريته الخاصة . والفكر ليس كالمتاع ينقل من بيئة الى أخرى بل هو المعبر النظري عن واقع خاص .

3 ـ معاداة التراث القومي للجماهير واستبداله بتراث آخر منقول لا تجد فيه الجماهير ذاتها ، ومن ثم تظل دوائر منعزلة يسهل جرفها أمام تيار ثقافي قومي . لذلك يسهل إتهامهم بأنهم دخلاء ويصل الاتهام الى حد الخيانة والتكفير وإهدار الدم . في حين أن الثورة السياسية هي تلك التي تقوم على أساس من الثقافة الوطنية للشعب والتي

تقوم بدورها على ما يفرزه الشعب من ثقافة تلقائية طبيعية ممثلة في أمثلته وحكاياته وأساطيره ودياناته . ولا يكفي إبراز الفنون الشعبية من رقص وموسيقى حتى تصبح الدعوة شعبية ، ولكنها تصبح كذلك بالفكر الشعبي الممثل في الدين والأمثال أي في المخزون النفسي عند الجماهير ، لا فرق في ذلك بين ثقافة المفكرين وثقافة الجماهير .

4 ـ نقصان التنظير المباشر للواقع ، واستبدال نظريات مفروضة عليه به مع أن الرؤية الحسية المباشرة غالباً ما تكون أوضح من كل النظريات الجدلية الممكنة ومن ثم تكون الدعوة القائمة على النظرة العلمية للواقع قاصرة على تحقيق ما تطلب لأن الواقع ليس هو نقطة البداية بل هو ميدان لتحقيق النظرية ، ولو لم تتحقق النظرية فإن الخطأ يكون في تركيب الواقع وليس في مراجعة النظرية . وهذا ضد المنهج العلمي الذي يغير من البناء النظري من حيث هو مجموعة من الافتراضات وطبقاً لبناء الواقع الذي هو معطى لا بديل عنه ولا تغيير له . وبالرغم من ظهور الواقعية في الفن إلا أنها لم تظهر في الفكر ولا في المنهج ولا في الممارسة .

5 ـ عدم وجود برنامج ثوري قائم على تحليل احصائي للواقع يعبر عن مصلحة الجماهير وتتقبله الناس ، أما البرامج العامة مثل الملكية العامة لوسائل الانتاج ، والتسيير الذاتي ، والمزارع الجماعية أو الجمعيات التعاونية فإنها لا تكفي كدليل للعمل الثوري . إن الواقع الخاص يفرض نظريته الثورية بطريقة أكثر وضوحاً وسفوراً من تطبيق البرامج الثورية النظرية ، ففي بيئة تتكون من ثمانية عشر مليوناً من الفلاحين يعيشون على ستة ملايين فدان ، لا يكون الحد الأعلى للملكية فيها أكثر من ثلث فدان . وفي بيئة يكون متوسط الدخل القومي فيها للفرد لا يتجاوز مائة وعشرين جنيهاً سنوياً لا يسمح بنظام للأجور تتفاوت فيه الدخول من واحد الى خمسين . إن الواقع الثوري هو مصدر البرنامج لا النظرية الثورية[24] .

6 ـ الانتظار الطويل حتى تتقبل الجماهير الدعوة وحتى يمكن إقناعها بالأيديولوجية وحتى يتم تخريبها بفضل الطليعة الثورية ، وقد لا يحدث ذلك في جيل واحد . وتدل التجارب المماثلة على أن الجهد المبذول كان أكثر من النتيجة التي حصل عليها ، وكأن الطليعة تتحدث مع نفسها والجماهير تهز رؤوسها حيرة وتململاً في حين أنها قد تهرع الى مصطبة أو الى حصير لسماع الراوي أو المقرىء في الأفراح والمآتم . ومن ثم يحدث الفصل بين الطليعة وجماهيرها ، وتتحول الدعوة إلى أندية فكرية يعلم أفرادها بعضهم بعضاً ، ولا تخرج الى الجماهير العريضة التي تلتف في الموالد حول الأعلام والبيارق .

---

(24) أنظر مقالنا : « الفلاح في الأمثال العامية » وقضايا معاصرة ج 1 ص 269 ـ 280 .

7 ـ الاستيلاء على السلطة إيماناً بأن السلطة هي السبيل لتغيير الواقع ، وتكون النتيجة أيضاً كما هو الحال عند أنصار القديم الاصطدام بالسلطة والانعزال عن الجماهير . وفرق بين العقلية الثورية والعقلية الانقلابية . الأولى هي التي تبدأ من الجماهير حتى تنحاز الى الدعوة أو على الأقل في أغلبيتها ، والثانية هي التي تبدأ من السلطة وتفرض الدعوة على الجماهير . وفي هذا لا تفترق الدعوة عن أي نظام تسلطي ، وتكون ضحية لنظام تسلطي آخر عن طريق انقلاب مضاد . ولم يأت الوحي ـ من حيث هو دعوة ـ إجباراً للناس بل كان تلبية لنداء الواقع ، وتعبيراً عن أشواق الجماهير المعذبة ، المضطهدة والمستغلة . وتظل عقلية القفز على السلطة عقلية موروثة تحتاج إلى إعادة بناء فكري ، وتغيير منهجي ، وذلك بإعادة بناء التصور الهرمي للعالم والتصور الذي يجعل القمة دون القاعدة مصدر السلطة .

8 ـ العمل السري من أجل تحقيق الهدف كما هو الحال عند أنصار القديم وكأن التعبير عن مصلحة الجماهير بالأساليب العلنية غير شرعي . والحقيقة أن العمل السري هو عمل غير شرعي من حيث بناء الدولة ، ومنهج الفكر ، والقاعدة الجماهيرية . إن قضايا التغيير الاجتماعي ، والعمل السياسي المستنير ليس تلصصاً ولا هو تجارة للمخدرات بل هو مفتوح حتى ولو كان ضد السلطة القائمة . فالكلمة قد تكون أكثر مضاء من السيوف ، ولكنها شرعية ، وتعبر عن أسلوب جماهيري وبطولة شعبية تراها الناس في ثقافتها الدينية مثل « الدين النصيحة » وأن الشهادة في قول كلمة حق في وجه حاكم ظالم . وهنا تخلق القيادات الشعبية التلقائية عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو ما يمارسه الشعب كل يوم في نطاق ضيق ، نطاق الأخلاق .

9 ـ استعمال العنف ليس فقط ضد السلطة ولكن ضد الدعوات المعارضة ، ومن ثم الاصطدام بالجماهير التي هي مضمون العمل السياسي وركيزته . وهنا لا فرق بين أنصار التغيير بواسطة القديم أو الجديد . لذلك نشأ التطاحن بينهما . وفرق بين العنف القهري والعنف الثوري ، فالأول أقرب الى الجرائم السياسية منها الى الثورة الاجتماعية ، أما الثاني فقد يحدث بعد استنفاد وسائل التغيير الاجتماعي وتحقيق مصلحة الأغلبية وتجنيد الجماهير أي حصول الأغلبية الثورية ثم محاولة الأقلية السيطرة عليها وقهرها بالعنف ، هنا يكون العنف الثوري رد فعل على العنف القهري الذي تمارسه الأقلية . وشتان ما بين حال الجماهير الآن وسلبيتها أمام دعوة سياسية وحين تجنيدها لصالح الأغلبية الثورية[25] .

10 ـ تفتيت الوحدة الوطنية بتفضيل الصراع الطبقي على الوحدة ، والوقوع في

(25) أنظر مقالنا : « كاميلو توريز » ، القديس الثائر » في قضايا معاصرة ج 1 ص 281 ـ 318 .

التفسير الحرفي للأيديولوجية المنقولة دون ما علم بتطوراتها وتأقلمها طبقاً لواقع العالم الثالث الذي تكون فيه الأمة أو الجماعة أو الأسرة هي الأساس الحضاري والنفسي للتغير الاجتماعي. ويكفي وعي الأغلبية بمصالحها وسيطرتها على وسائل الرقابة الشعبية وترشيد سبل الحياة ، وإعادة تخطيط الاقتصاد والسياسة القومية على أساس عقلاني حتى تتحقق مصلحة الأغلبية . وفي مرحلة النضال الوطني تبرز وحدة الشعب ، وفي مرحلة الثورة الاجتماعية قد تبرز أيضاً وحدة الشعب ، ولكن المهم هو كيفية التعامل معه ، وتنشيط مخزونه النفسي وتراثه القديم حتى يكون موجهاً للسلوك .

11 ـ إذا ما استحال الاستيلاء على السلطة ، فإنه يمكن مصالحتها على أساس إتفاق يقوم على تنفيذ الحد الأدنى من مطالب الدعوة ، ولكن ينتهي الأمر بأن تصبح الدعوة تابعة للسلطة ومبررة لأخطائها . وينتهي الأمر بابتلاع السلطة لها ، واعتمادها عليها ، وإضفاء الشرعية على قيادتها الوطنية وثورتها الاجتماعية بدليل تأييدها من الجماعات الثورية ، وعمل هذه لحسابها . فإذا عصت هذه الجماعات غضبت السلطة عليها حتى التوبة ويعلن عن الصفح والغفران ، ويعود الوئام ، والكل مخدوع . فلا السلطة تؤكد وجودها الشرعي من تبرير فئة لها ، ولا الجماعة تنال من تحقيق أهدافها شيئاً بتبعيتها للسلطة وتبريرها المنظم لقراراتها ، وينتهي الأمر في النهاية الى التعايشية .

12 ـ الفصل بين الأيديولوجية والاخلاق مما يجعل الجماهير التي ما زالت تربط بين الحق والخير نافرة من الانتساب الى الجماعة الثورية والتوجه اليها بقلبها . فالمقياس الخلقي عند الجماهير هو في الحقيقة مقدمة للانتماء الفكري والانضمام السياسي للجماعة الثورية . الجماهير ما زالت تؤمن بالقدوة الحسنة ، وبالفعل الطيب وبطاعة أوامر الدين ، واجتناب نواهيه ، ومن ثم كان من السهل أن تخرج قياداتها الوطنية من أئمة المساجد وفتوات الحارات . فالقدوة الحسنة هي الرباط بين الجماهير وقيادتها ، وهي في الغالب قدوة حسنة خلقية ، فهي جماهير سنية أي تتبع سنن السابقين، وتتأسى بالرسول ، وتتبع سنته . ولا عذر لهذه الدعوة في إرتكاب أخطاء سياسية في تحليل الموقف لأنهم أهل دراية بالتحليل السياسي أو أي خطأ في المبادىء ذاتها أو في درجة الالتزام بها .

ج ـ التغيير بواسطة القديم والجديد :

يقع أنصار هذا الأسلوب في التغيير في أزمة مماثلة للفريقين السابقين وذلك راجع للأسباب الآتية :

1 ـ عدم وجود أساس نظري واضح يمكن قيام التغيير الاجتماعي طبقاً له ، ومهما

كانت هناك من محاولات لإرساء مثل هذه الأسس فإنها انتهت إما الى الميوعة الفكرية ، أو الى مجرد إعلان النوايا ، أو الى العواطف الطيبة النبيلة ، أو الى العبارات الحسنة أو الى الخطابة الجوفاء ، وكأن الأساس النظري لا يمكن التوفيق فيه بل لا بد من تأسيسه ابتداء من إعادة تفسير القديم والتنظير المباشر للواقع ، فالقديم يعطي الهدف ، والتنظير يعطي الوسيلة . لا يعني التوفيق المصالحة بين المحافظة والتقدمية ، أو الإبقاء على مصالح الأغلبية والأقلية معاً ، فهذه الميوعة هي السبب في الغموض النظري ، وما أوضح أن تكون الأرض لمن يفلحها ، والمصنع لمن يعمل فيه ، والجامعة لمن يتعلم فيها .

2 ـ القيام بالتغير الاجتماعي لصالح طبقة معينة ، هي الطبقة المتوسطة ، وهي القادرة على تمثيلها لمصلحة الجماهير . بعد أن قادت نضالها الوطني سلماً أو حرباً ، وهي الطبقة التي بيدها صنع القرارات السياسية ، حتى شعرت الجماهير أمامها بأنها أمام نوع من الإقطاع الجديد أكثر انتشاراً ، وأوسع رقعة ، وأفصح لساناً ، وأبلغ خطابة ، وأمكر أسلوباً من الاقطاع القديم . فانحسرت عن عملية التغير ، بعد أن اكتسبت مناعة ضد قاموس المصطلحات السياسية من اتحادات ، وهيئات ، ومنابر ، وتنظيمات ، وتحالفات . وهي الألفاظ الرائجة التي لم تعد تشير الى أي معنى أو تدل على أي مضمون . وأصبح الشعب نافراً من الشعارات الرنانة وهو يعلم أنها لا تهدف إلا لملء فراغ أجهزة الاعلام .

3 ـ معاداة أصحاب التغيير الجذري ، أنصار القديم أو أنصار الجديد معاً ، وضرب جميع القوى الوطنية التي أفرزها الواقع تلقائياً حتى تتم للدعوة الجديدة السيادة باعتبار أنها ممثلة للوسط دون التطرف ناحية اليمين أو اليسار . والاستئثار بالسلطة ، ورفض أي مشاركة شعبية جادة . فتم إلغاء كل شيء لحساب لا شيء ، ومن ثم استحال بناء شيء وسط هذا الدمار الشامل ، وظلت السلطة تشكو من الفراغ السياسي ، كما ظلت تبني في الهواء ، وتخشى على البناء الذي لا يدعمه الشعب بتنظيماته ومؤسساته . وكان يكفي لزوابع السياسة أن تهب فتهدم البناء ولا تجد من يدافع عنه أو حتى من يبكي على الاطلال[26] .

---

26) أنظر مقالاتنا «عن اللامبالاة» ، بحث فلسفي قضايا معاصرة ج 1 ص 177 ـ 195 «القرف ، تحليل لبعض التجارب الشعورية» ص 196 ـ 207 «الطلبة والمشاركة في العمل الوطني» ص 230 ـ 231 «برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس» ص 232 ـ 234 «الشعب ومؤسساته» ص 250 ـ 262 «الأبعاد الحقيقية للمعركة» ص 263 ـ 268 .

4 ـ إنتهاء الجماهير العريضة الى السلبية التامة واللامبالاة المطلقة ، تقرر لها السلطة الحرب والسلام ، وتقوم بدلاً عنها بالهزيمة والنصر ، وتنظيمها في هيئات واتحادات وتنظيمات ومنابر ، وتستنكف من الأحزاب وهو النشاط التلقائي الطبيعي للقواعد الجماهيرية . وعكفت على أزمتها اليومية ، تفرغ كل طاقاتها بها أو في مظاهر مفتعلة للنشاط كالنوادي الرياضية والليلية ، أو في التصوف والجنس ، أو في السفر والهجرة ، أو في المعارك في المركبات العامة ، أو في الموالد والأعياد ، واستحال قيام ثورة بلا جماهير ثورية . وكانت البارقة الوحيدة الانتفاضات الطلابية والشعبية الأخيرة التي تعيد الى الأذهان حيوية الجماهير وارتباطها بالقضايا المصيرية مهما طالت استكانتها ، وعمت سلبيتها ، ورضيت بواقع أمرها .

5 ـ الترقيع في عملية التغيير الاجتماعي ، وترك الأساس كما هو خاضعاً للأمر الواقع ، وتغيير الجزء وترك الكل ، وتحريك السطح وترك الأعماق . فالتغير الاجتماعي لم يتعد إعادة التوزيع على قاعدة أعرض كما هو الحال في الاصلاح الزراعي دون إعطاء الأرض لمن يفلحها ، وإعطاء العامل حقه في حدود قيمة العمل اليدوي بالنسبة لقيمة العمل الاداري ، وإعطاء الطالب استقلاله ورفع الوصايا عنه في حدود طاعته للادارة الجامعية وأخذه موافقتها على نشاطاته الاتحادية ومطالبه الفئوية . بل وضرب الفئات بعضها ببعض ، وخلق المنافسة بينهما في الأجور حتى تجاب المطالب ، وتحقيق التغير الجزئي دون المساس بجوهر القضية وهي : لصالح من يخطط الاقتصاد القومي ؟

ولما كانت السلطة الوطنية من أنصار التوفيق بين القديم والجديد كان التغيير يحدث من السلطة وباسمها وكأنها عملية مفروضة بالرغم من تلبيتها لحاجات الجماهير . وكان قبول الناس لها طاعة للسلطة وليس تحقيقاً لمطالبهم حتى أصبحت السلطة هي القادرة على فعل كل شيء . وعانى الناس من المركزية وضاعت من الجماهير مبادرتها ، واعتمادها على الحلول الذاتية ، وأصبح الرئيس هو شيخ القبيلة ، ورب الأسرة ، والأب الروحي ، وكبير العائلة الذي يلجأ اليه الناس عند الشدة لفض الخصومات ، ولحل المشاكل ، وهو يطابق المخزون النفسي عند الجماهير وتصوراتها الهرمية والمركزية للعالم .

أما أخطاء السلطة في التحليل السياسي فهي أخطاء لا تغتفر لأن بيدها مقاليد الأمور وباستطاعتها الاستعانة بما تريد من إرشاد ونصح وتوجيه لسلامة القرار ، فإن لم تفعل وجب محاكمتها أمام الشعب ، خاصة لو أدت هذه الأخطاء الى احتلال جزء من الأراضي الوطنية ، وتبديد الثروة القومية .

2 ـ قضية البلاد النامية

وقضية التراث والتجديد جزء من العمل الأيديولوجي للبلاد النامية ، إذ أنه عمل على الواقع ، ومحاولة للتعرف على مكوناته الفكرية والنفسية والعملية ، هي قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية ، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع . فإذا كان ما تشكو منه البلاد النامية على المستوى الأيديولوجي هو عدم الوضوح النظري ، والتذبذب بين أيديولوجيات الغرب والشرق معاً فإن عملية « التراث والتجديد » هي الكفيلة بتحقيق هذا الوضوح ، وإعطاء أيديولوجية قومية للبلاد النامية تنبع من أرضها ، وتمتد جذورها في تاريخها ، وتجيب متطلبات واقعها . تكون الأيديولوجية حينئذٍ تعبيراً عن الثقافة الوطنية للشعوب ، وتأكيداً لذاتيتها وإبقاء على هويّتها[27] .

قضية التراث والتجديد هي القضية الجوهرية للبلاد النامية إذ أنها تتناول البحث عن الشروط الأولية للتنمية ، وتلبي حاجة ملحة لها ، وتكمل نقصاً بدأت تشعر به البلاد النامية الآن وهو عدم الاعتناء بتنمية العنصر البشري . فليست التنمية مجرد استثمار للموارد الوطنية أو الأجنبية ، وزيادة في عدد المصانع المستوردة أو في تأسيس القطاع العام ، بل هي استثمار بشري يهدف الى خلق عنصر جديد قادر على التنمية ، ومؤهل للقيام بعمليات التطور . وإذا كان عديد من قادة البلاد النامية ومفكريها يشعرون الآن بأن التنمية وإن كانت قد تمت في الاقتصاد إلا أنها لم تتم بعد في الإنسان فإن قضية « التراث والتجديد » هي الكفيلة بإعادة بناء الانسان في البلاد النامية عن طريق اكتشافه لبعده التاريخي ، وإعطائه أسساً نظرية للتغيير ، وتفجير طاقاته المخزونة ، وخلق ثقافته الوطنية ، وتحريك الجماهير السلبية ، وإنزالها بكل ثقلها الى ميدان التطور والتنمية .

« التراث والتجديد » محاولة لتحقيق متطلبات العصر للبلاد النامية من الناحية النظرية والعملية والتغلب على مآسيه وهزائمه ، ودفع التنمية خطوة أخرى حتى تكون نهضة شاملة تمكنها من أخذ زمام الريادة في العالم ، أيديولوجياً وفعلياً ، معنوياً ومادياً ، وأهم هذه المتطلبات :

1 ـ التحرر من الاحتلال ، وكل صور الاستعمار المباشر بالاحتلال العسكري أو غير العسكري بالقواعد العسكرية والمعونات الاقتصادية وجيوش السلام والجماعات التبشيرية والمؤسسات والهيئات والمدارس والمعاهد الأجنبية . إذ يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس ، فبينما كان باحث الأمس مستقلاً ، فاتحاً للأرض ، ناشراً لواء الثقافة ،

---

(27) أنظر مقالنا : « دور المفكر في البلاد النامية » قضايا معاصرة ج 1 ص 17 ـ 40 .

مؤثراً في الحضارات المجاورة مكتشفاً للعلوم وواضعاً لنظريات ، ومصدر حضارة للآخرين ، فإن باحث اليوم محتل ، ضاعت الأرض من تحت قديمه ، مستعمر ثقافياً ، يخضع لآثار الحضارة الغربية ، ناقل للعلم ، طالب للعون ، سائلٌ المساعدة ، متسولٌ في الأسواق . هذا الاختلاف يفرض على باحث اليوم اختياراً لا مناص منه ، وهو إيثار الأرض على كل ما عداها خاصة إذا كان الفكر الذي تمثله حضارته لا يبغي الا استقلال الأرض وتحرير من عليها . حينئذٍ يصبح استقلال الأرض للباحث المعاصر هدفه وغايته ، وتتحول الأرض في شعوره الى ميتافيزيقا وشعر ، ورواية وقصة ، الى حنان وشوق ، بعد أن أصبحت بكاء ودموعاً ، مرارة وأسى ، ذلاً وعاراً[28] . فإذا كان هناك لاهوت فهو « لاهوت الأرض » ، وإذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الأرض ، وإذا كان هناك تصوف فهو تصوف الأرض ، وإذا كان هناك شعر فهو شعر الأرض ، أو رواية فهي رواية الأرض ، أو فقه فهو فقه الأرض . وإذا أسسنا لاهوتاً فهو « لاهوت التحرر » وإذا أقلمنا فلسفة فهي فلسفة التحرر ، وإذا أنشأنا تصوفاً فهو تصوف الثورة . وإذا شرعنا فقهاً فهو فقه النضال ، وإذا فسرنا ديناً فهو دين التنمية . وقد كثر فيما حولنا لاهوت الأرض من أجل سلب أرضنا ، فالصهيونية هي لاهوت الأرض ، والاستعمار هو ايديولوجية الأرض ، ونحن ما زلنا في نضالنا ضد الصهيونية والاستعمار لا نقيم وزناً في فكرنا الوطني الى لاهوت الأرض ، وشعر الأرض . ومن ثم كان فكرنا الوطني على المستوى النظري متخلفاً عن أيديولوجيات التحرر الوطني المعاصرة .

2 ـ التنمية ضد التخلف ، وهي مأساة العصر الثانية ، والتخلف يشمل الجوع ، وسوء التغذية ، والفقر ، والمرض ، والأمية ، والجهل ، وعدم استغلال الثروات الطبيعية ، وغياب التخطيط طويل المدى ، وضعف المؤسسات . التخلف يشمل التخلف المادي والمعنوي على السواء ، المعنوي مثل سيادة الأسطورة ، والخرافة ، وانفعال ، وعبادة الشخص ، والنفاق ، والتملق ، والزلفى ، والخوف ، والسلبية ، والاستكانة ، والقضاء ، والقدر . فانتساب الباحث للتراث القديم ، ووعيه بدوره كمفكر طليعي يجعله يرى أنه يعيش في مرحلة من تطور حضارته ، يحكم عليها

---

(28) أنظر مقالنا « لاهوت الأرض » الحوار الديني والثورة (بالانجليزية) ص 125 ـ 173 وأيضاً « الله ، والشعب ، والأرض » ص 127 ـ 181 كما يتضح ذلك في عديد من الكتابات المعاصرة مثل « الروائي والأرض » للدكتور عبد المحسن طه بدر ، ورواية « الأرض » لعبد الرحمن الشرقاوي ولفرقة « الأرض » في الأغاني الشعبية ، وفي يوم « الأرض » في الأراضي المحتلة ، وفي عديد من قصائد المقاومة الفلسطينية في ديوان « عاشق من فلسطين » مثل : « آه يا جرحى المكابر ، أنا لست مسافر ، ووطني ليس حقيبة ، أنني العاشق ، والأرض حبيبة » .

بالتخلف ، وهو نفسه يعاني منه ، ويفكر فيه كمشكلة ، بالاضافة الى موروثه القديم ، ويجد نفسه في موقف اعادة بناء القديم أمام قضية التخلف وهي قضية العصر الثانية . يرى في القديم صورة العمران ومظاهر الازدهار والتقدم ، ويرى في واقعه صور الفقر وجوانب التخلف والنكوص . حينئذٍ يجد الباحث نفسه مضطراً لاسقاط مفاهيم التخلف والتنمية على البناء الفكري في التراث القديم . ولا يستطيع الباحث إلا أن يفعل ذلك وإلا لكان طائراً في الهواء يحط بجناحيه على أية شجرة يصيبها . قضية التنمية تفرض نفسها على الباحث ولا يستطيع إلا أخذها في الاعتبار وهو بصدد صياغاته الفكرية وإقامة نظرياته لتطوير الواقع . وقد تخلف فكرنا الديني ، ونحن في قلب البلاد النامية ، عن الفكر الديني في بلاد نامية أخرى ، أميركا اللاتينية مثلاً ، ولم نربط بعد بين الدين والتنمية ، بين الإيمان والتقدم ، بين اللاهوت والتغيير الاجتماعي ، وما زلنا نضع الدين في جانب الإيمان والتنمية في جانب الإقتصاد .

3 ـ التقدم ضد الركود الفكري ، والنهضة ضد توقف الحضارة عن مسيرتها ، وهي مأساة العصر الثالثة ، إذ أننا نعيش في عصر من البلادة الفكرية لم يشهد التاريخ لنا بمثله . حتى في عصر الشروح والملخصات كان المؤلفون يحفظون التراث بالشرح والتلخيص والتجميع في الموسوعات ، والتأريخ لتراثهم ولروحهم . فالقديم كما هو بثقله يكتم الأنفاس ، والجديد كما هو بتغطيته للواقع أكداساً فوق أكداس ، والتبريرات للأوضاع القائمة هو الفكر الشامل ، ثم يشتكي المبررون من البلاد ، ويتضجرون من الركود . مهمة « التراث والتجديد » القضاء على هذه الحالة من الركود الفكري الذي يسود عصرنا الحاضر ، فكلنا نشكو من عدم وجود تيارات فكرية أو إتجاهات فلسفية ، وأنه يغلب علينا النقل والتجميع والعرض من أجل التعريف بالتيارات القديمة أو المعاصرة أو من أجل دفع كتاب مقرر يدرس بالجامعات . الحركة الفكرية لدينا هذه الأيام إما اجترار للقديم وتكرار لما وصل اليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو نقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر ، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم وفي حركة واثبة الى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر ، وأصبح من الصعب على الفكر في وقوفه اللحاق بالواقع في مساره . وإما نقل وترجمة عن التراث الغربي أو تعريف بمذاهب حتى سرت فوق الواقع طبقات سميكة من المذاهب الأوروبية تغلفه ولا تطوره ، تطمس معالمه ولا تظهره . فإذا كانت الحركة الثانية طغياناً للجديد على القديم فكلاهما طغيان على الواقع . « التراث والتجديد » هو السبيل إذن لقيام حركة فكرية أصيلة يمكنها الوقوف موقفاً نقدياً من القديم الموروث ، ومن الجديد المنقول بناء على متطلبات الواقع ، والقضاء على الركود والبلادة العقلية اللذين لم يتركا للشباب إلا أن ينحصر في

الوظيفة أو المكسب ، فإن ضاقت اليد فالهجرة ، فإن تأزم الفكر فالدين والجنس . إثارة قضية « التراث والتجديد » هي الكفيلة بخلق جو ثقافي حضاري يساعد على ظهور فريق من الباحثين والمفكرين بدلاً من هذا الجدب الثقافي الذي نعيش فيه ، والتباكي على ثقافتنا المعاصرة بأنها قد خلت من كل فكر جاد ، ولم يظهر فيها أي عمل فلسفي شق طريقاً أو أرسى بداية ، وبأننا ما زلنا ننتظر فيلسوف العصر كما ننتظر الأنبياء .

. مهمة « التراث والتجديد » حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد ، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود الى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً من القاع . مهمته هو القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها . وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الاشخاص والسلبية والخنوع فإن الواقع لن يتغير . وما أسهل أن يتبدل الشبح بالآلة والعفريت بالمحرك فكلاهما يؤدي نفس الغرض ، فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والاشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي ، ومن ثم القضاء على طلاسم الماضي وأسراره الى الأبد . مهمة « التراث والتجديد » التحرر من السلطة بكل أنواعها ، سلطة الماضي وسلطة الموروث ، فلا سلطان إلا للعقل ، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه ، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت المووث أو سلطة المنقول ، سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية . مهمة « التراث والتجديد » هو تفجير طاقات الانسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الانسان في اللاهوت المسيحي بين آدم والمسيح ، بين الخطيئة والفداء .

3 ـ شبهات ومخاوف

كثيراً ما أثيرت بعض الشبهات حول « التراث والتجديد » وبعض المخاوف منه ، ولكنها في الحقيقة لا أساس لها وتظل الفائدة أكثر من الخسارة إن كانت هناك خسارة على الاطلاق . والشبهات في المقدمات والمخاوف من النتائج :

أ ـ شبهات في المقدمات

1 ـ لا يعني هذا العلم الجديد أو إن شئنا هذا المنهج في تحليل الظواهر بإرجاعها الى المخزون النفسي القديم التخلي عن أية نظرية علمية أساسية على أساس أن الواقع ذاته لا صلة له بمخزون نفسي أو بماضٍ موروث ، وأن الواقع له مقوماته من ذاته في أبنيته الاجتماعية ووسائل انتاجه ، وطبيعة علاقاته لأن الاتجاه النفسي للبشر جزء من

تصورهم للواقع بل جزء من الواقع ذاته . فالواقع أبنية وسلوك ، مواقف واتجاهات . بل أن الاتجاه النفسي هو الواقع كله سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع بإتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحياد . تتحقق الموضوعية كاملة لو كان الاتجاه النفسي للباحث مطابقاً للواقع النفسي ولمقتضيات سلوك الجماهير . فالواقع الحي ، واقع الناس ، واقع الجماهير ، قبل أن يكون هو الواقع المصمت . والواقع المصمت لا يتحول الى واقع اجتماعي إلا من خلال سلوك الجماهير واتجاهاتها ومواقفها . الواقع الحي أبنية نفسية ، وعقبات إجتماعية ، وتصورات للعالم ، وهو الواقع الجديد الذي تعطيه تجارب البلاد النامية ، وإضافة جديدة تعطيها الشعوب المتحررة حديثاً . قد لا يكون هذا هو الواقع ماثلاً الآن في الشعوب الأوربية الغربية نظراً لسيادة الواقع الكمي الاحصائي ، ولكن الواقع في البلاد النامية ـ طبقاً لنظرة علمية متكاملة ـ هو الواقع البشري وهو الواقع الكيفي الذي ما زال هو المحرك للجماهير ، والحامل لأفكارها والخالق لقيمها .

2 ـ ولا يعني هذا المنهج الوقوع في نظرة مثالية تود تغيير الواقع بتغيير الأفكار ، وتفسير الظواهر الاجتماعية بتغيير أبنيتها الفوقية وذلك لأن التراث القديم ما زال حياً في وجدان الجماهير وما زالت القيم الموروثة هي الموجهة لسلوكها . والحقيقة أن هذه المشاكل المنهجية مثل : أيهما هو العامل الموجه : البناء الفوقي أم البناء التحتي ؟ أيهما له الأولوية : الأبنية الاجتماعية أم النظريات ؟ هذه المقابلات كلها تنتج عن وضع صوري للمسائل وهو الوضع الذي يفصل بين جانبي الظاهرة الواحدة ، الصوري والمادي ، نتيجة لفقدان التوازن في شعور الباحث ، وتعود على تفسير الظواهر بعامل واحد . وهو من آثار الاتصال بالحضارة الأوربية التي فقدت شعورها المحايد ووعيها المتزن[29] .

والحقيقة أن الظاهرة لا هي صورية ولا هي مادية بل هي ظاهرة شعورية ، أي أن الأبنية التحتية ـ إجتماعية وسياسية واقتصادية ـ والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها في الأبنية الشعورية ، وهي الأبنية الفعلية التي تحدد سلوك الجماهير . فالواقع خارج الشعور خواء ، والنظرية خارج القصد لا فعل لها . بل تتحدد الأفعال والوقائع بكونها أبنية للشعور . فالتراث القديم جزء من أبنية وجداننا المعاصر وأحد مكوناته كما أن الواقع جزء آخر وأحد مكوناته الأخرى . والفكرة التي تؤمن بها بالجماهير تتحول الى سلوك . والواقع الذي يعيشه الناس يتحول الى مشاركة . وهذه أيضاً إضافة

(29) هذا هو موضع القسم الثاني من « التراث والتجديد » بعنوان « موقفنا من التراث الغربي » . (وقد ظهر بيانه النظري هذا العام « مقدمة في علم الاستغراب » المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1991) .

نظرية تعطيها البلاد النامية طبقاً لتجاربها الثورية المعاصرة في مقابل النظرية الآلية أحادية الطرف في الشعور الغربي .

ومع ذلك ، إذا قيل أن منهج تغيير الواقع بتغير الأفكار أولاً هو منهج مثالي لأنه لا يتغير شيء في الواقع ما لم يغير في الفكر أولاً ، قيل : حتى ولو كان هذا منهجاً مثالياً إلا أنه ليست به عيوب المثالية التقليدية وذلك للاسباب الآتية .

أ ـ ليس الفكر الذي نتعامل معه مجرداً بل هو فكر حي يوجه سلوك الناس أي أنه مجموعة بواعث للسلوك أو تصورات للعالم توجه الناس في حياتهم العملية . فنحن لا نتعامل مع أفكار مجردة بل مع سلوك حي للناس تمثله هذه الأفكار .

ب ـ الفكر موروث نفسي عند الجماهير ، تفسر به ظواهرها تفسيراً غيبياً ، ويسهل به خداعها وتعميتها عن واقعها باللجوء مثلاً الى الله كمصدر للسلطة وكأساس للمحرمات مثل الدين والسلطة والجنس . فتعاملنا مع الأفكار هو في الحقيقة تعامل مع تصورات الناس للعالم ، أي مع واقع حي وليس مع فكر مجرد .

ج ـ العمل هو الواجهة الأخرى للفكر ، والحزب هو الطريق لتحقيق الأفكار ، ولا تغير يحدث في الواقع إلا إذا كان مبنياً على أساس فكري . وهذا يحدث في الطليعة أولاً ثم في الجماهير ثانياً . لا يحدث التغير إلا بعد حدوث الوعي بالتغير ، والوعي بالتغير هو وعي سياسي أو وعي حضاري وهذا لا يحدث إلا بوعي أيديولوجي .

د ـ العمل الايديولوجي جزء من تغير الواقع وأساسه النظري ، ولن يتغير الواقع إلا بعد عمل أيديولوجي ، وهذه إضافة البلاد النامية على الرصيد الثوري البشري . وتحريك الجماهير ليس فقط عن طريق ثورتها على الأوضاع القائمة بل أيضاً ثورتها من أجل تحقيق قيمتها التي أخذت مدلولات جديدة قادرة على تحريك الجماهير . ومن ثم تأتي مصلحة الجماهير بالتبعية لا بالأصالة ، وفي الدرجة الثانية لا في الدرجة الأولى ، وفي النهاية لا في البداية .

هـ ـ المثالية بطبيعتها دعوة الى الثورة والتغيير ، خاصة إذا كانت تياراً للشباب . فقد فهمت المثالية خطأ عن قصد ، وذلك باتهامها بأنها انعزال عن الواقع ، وقضاء عليه ، وتحويله الى فكر ، في مقابل الواقعية الملتزمة بالواقع ، والبادئة منه ، والتي تعيش عليه . في حين أن العكس هو الصحيح ، فالمثالية حركة رفض للواقع ، ومناداة بواقع أفضل ، وثورة على الوضع القائم ، وتطلع نحو المستقبل ، في حين أن الواقعية تسليم بالأمر الواقع ، وإبقاء على الأوضاع القائمة وفهم لما هو موجود دون وضع احتمالات أخرى لما يمكن أن يكون موجوداً . وهذا الفهم الجديد للثورة الكامنة في المثالية إضافة

من التجارب الثورية للبلدان المتحررة حديثاً والتي نحن جزء منها .

3 ـ لا يهدف « التراث والتجديد » الى مجرد قيام بحركة « تكتيكية » عملية ، تهدف الى تحقيق غاية نفعية عاجلة بلا أساس نظري دائم وبلا مقياس أصدق بل هو تطور طبيعي للمجتمعات على مستوى الفكر . صحيح أن تجديد التراث قائم على منفعة خالصة وهو استعمال طاقة مخزونة غير مستغلة عند الجماهير ونحن بصدد تحريكها وتغيير قيمها وتوجيهها نحو الثورة وتحقيق مصالحها ، ولكن الأمر يتعدى « التكتيك » بل ويتجاوز « الاستراتيجية » . تجديد التراث أمر حقيقي على مستوى نظري ، وتطور طبيعي للمجتمعات في تعاملها مع حضاراتها . ومصير التراث كمصير المجتمعات يتطور ويتحول ، وينتقل من عصر الى عصر ، يضع فيه كل روحه فيتشكل بفعل روح العصر . تجديد التراث عملية فكرية استقلالية تهدف الى غرض نفعي خالص . هي جزء من عملية التطور والتنمية أو هي شرطها ودلالتها ، هي عملية تتم فيها وحدة الشعوب وتجانسها في الزمان ، وتتجاوز بها مخاطر الفصم بين ماضيها وحاضرها . وهي عملية تسمح بها أصول التراث ذاتها ، والمنبع الذي صدر منه أعني الوحي الذي حوى الواقع في باطنه ، والذي تكيف طبقاً لتطوره ، وهو ما وضح أساساً في علم أصول الفقه في الأصل الرابع من أصول الشريعة أعني الاجتهاد الذي جعلته الحركات الاصلاحية مبدأ الحركة في التراث . لا يعني التراث والتجديد أية نزعة « برجماتية » بمعنى استغلال الدين لصالح الثورة بل هي عملية نظرية تحتوي على مقاييس صدقها النظري . صحيح أن مقياس صدق الفكرة هو تغييرها للواقع ومدى أثرها في الحياة العملية ، ولكن ينتج عن تحليل خاص للواقع ، وأيضاً من تحليل لمضمونه القديم الذي يحتوي على هذا المقياس . الصدق النظري موجود في أنماط فكرية ثابتة سماها الأصوليون المناط ، وتحقيقه هو المتغير من عصر الى عصر . وإن أهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته . فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع ، والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر ، ومصادر الشرع الثالث والرابع أعني الاجماع والقياس من أجل تحقيق التغير في كل عصر . والفُرق الإسلامية وتعددها ناشئة عن اختلاف الأوضاع الثقافية وردود الفعل عليها بالمذاهب الكلامية . والتصوف أساساً منهج حركي وطريقة عملية . ومن ثم فاتهام التراث بأنه يمثل عنصر الثبات في واقع متحول ومتغير إتهام لا أساس له لأن التراث يمثل عنصري الثبات والحركة معاً كما أن الواقع يمثل عنصري الثبات والحركة معاً . فهو ثابت لأنه واقع يفرض نفسه على أشكال الفكر وهو متحرك لأنه يسمح بعدة أنظمة فكرية تتلاءم مع تطوره[30] . الصدق النظري والأثر العملي

---

(30) نظراً لأن البرجماتية هي التي روجت لهذه الفكرة ، ونظراً لأننا نعيش عصر انفتاح على الثقافة الغربية فإن كل

واحد في التراث لأنه واحد في أصول التراث أعني الوحي ، ومن ثم لا يصدق على « التراث والتجديد » أنه نزعة برجماتية كما لا يصدق عليه أنه نزعة مثالية .

4 ـ لا يعني « التراث والتجديد » إصلاحاً نظرياً للقديم بل يعني تغيير الواقع تغيراً جذرياً بالقضاء على أسباب التخلف من جذوره النفسية . مهمة التجديد إذن عملية لا نظرية ، وهي المساهمة في البناء النظري للواقع وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه والأحكام المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساساً نظرياً لتغيير الواقع . التجديد جزء من البناء النظري للواقع وجانب من الايضاح للسلوك . فالتراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة لتحريك الجماهير وتغيير الواقع ، وليس موضوعاً في ذاته نفخر به وبمعاصرته ولكن معاصرة الناس هي المطلوب تحقيقه . التراث لا يحتوي على أنساق نظرية خالصة يهمنا الكشف عنها بل يحتوي على إمكانيات عملية يكشف عنها المفكر بإعادة تفسيره طبقاً لمصلحة الجماهير ، وهذا لا يمنع من وجود حقائق نظرية واحدة هي قوانين التاريخ ، ولكنها أيضاً واقع تحول الى مستوى النظر وأصبح نمطاً نظرياً مثالياً أساسه تجربة واقعية . وقد احتوى مصدر التراث الأول أعني الوحي هذه المجموعة من الحقائق النظرية التي قامت في الأصل من مجموعة مماثلة من التجارب الحية في الواقع ثم تحولت الى حكمة شعبية تتناقلها الاجيال كجزء من ثقافتها الوطنية . لا يعني تجديد التراث محاولة إصلاح القديم وترميمه حتى يمكن الابقاء عليه كموضوع مستقل يلبس ثوب العصر بل يعني عرض الموروث القديم على احتياجات العصر ومطالبه. فهي التي تفسر القديم . ليس القديم هو موضوع البحث بل واقعنا المعاصر ، وليست الغاية هي البحث عن معاني في القديم حديثة لا تعارض العقل أو العلم أو التقدم بل المساهمة الفعلية في تطوير الواقع الذي نعيشه بما أن مشكلة التطوير هي مشكلة العصر . والدافع على التجديد ليس ترميم الماضي بل تغيير الحاضر . ولا يقال أن ذلك مضيعة للجهد والوقت ، فلماذا الترميم والاصلاح وإعادة التفسير دون استبدال بالقديم كله أساس نظري جديد فهذا أوفر جهداً وأقصر وقتاً، وذلك لأن الحضارات لا تستبدل ولا تنقل ، وأن الثقافات لا تستعار ، وأن تطور الشيء الطبيعي هو وجوده ، ومن ثم فالوجود لا ينتزع ثم يزرع ولكنه يتطور تطوراً طبيعياً . هذا هو التغيير الأبقى وليس زرع الأعضاء التي لا تتطور بل قد تلفظ باعتبارها جسماً غريباً .

نزعة تجعل أحد مقاييس الصدق في الفكرة أثرها في الحياة العملية ترجع الى البرجماتية في الحضارة الغربية . وهذا خطأ ناتج عن خطأ آخر في الوعي بالموقف الحضاري . والقسم الثاني من « التراث والتجديد » عن « موقفنا من التراث الغربي » يهدف إلى تحليل مثل هذه المواقف الحضارية الخاطئة . أنظر مقالنا موقفنا في التراث الغربي ، قضايا معاصرة ج 2 ص 3 ـ 33 . (أنظر أيضاً ، مقدمة في علم الاستغراب) .

5 ـ لا يعني « التراث والتجديد » القيام بحركة إصلاح كما كان موجوداً لدينا في القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، مجرد تغيير في معاني الاشياء مثل أن تكون الصلاة بهذا الشكل وليس بذلك النحو ، أي مجرد تغيير نظري دون التنظيم الفعلي لهذا التغيير أو تغيير دون قيامه على تغيير نظري مواكب . « التراث والتجديد » يهدف الى تكوين حركة جماهيرية شعبية والى حزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير كما يهدف الى تغيير الأطر النظرية الموروثة طبقاً لحاجات العصر ابتداء من « علم اصول الدين » الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون . وابتداء من إعادة بناء الأصول تتغير أشكال الفروع بطبيعتها ، الانتقال مثلاً من العقل الى الطبيعة ، ومن الروح الى المادة ، ومن الله الى العالم ، ومن النفس الى البدن ، ومن وحدة العقيدة الى وحدة السلوك[31] . لقد كانت معظم الحركات الاصلاحية القديمة حركات سلفية تحافظ على القديم أكثر مما تبغي من تحليل الواقع ، فقد كان الواقع جزءاً من القديم لأننا جميعاً مسلمون . كانت الحركات الاصلاحية القديمة دفاعاً عن القديم ضد الجديد الممثل في النظريات الجذرية للتغير سواء في الفكر مثل التيارات العلمية والمادية أو في الواقع مثل النظم الاشتراكية ، واتهامها بالالحاد والشيوع . « التراث والتجديد » يود تطوير الفكر الاصلاحي القديم ودفعه خطوة أخرى نحو الاصلاح ، والانتقال به من الاصلاح الى النهضة ، ومن إعادة التفسير الى تأسيس العلم ، ومن الاصلاح النسبي الى التغيير الجذري . « التراث والتجديد » دفاع عن واقع الناس العريض ، ومصلحة المسلمين ، وليس دفاعاً عن الماضي بل دفاعاً عن المستقبل باسم الماضي ، وتهيئة العيش للخلف باسم السلف . ومع ذلك ، فالاشارات الى الفكر الاصلاحي مستمرة لا من أجل الاعتماد عليها ، وأخذ البراهين منها بل لتطويرها واعتبارها آخر ما وصل اليه المعاصرون من تجديد . إن « التراث والتجديد » هو الوريث لحركات الاصلاح الديني الحديثة التي بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان ، وهي العملية التي تصب فيها كل محاولات التغيير الجذري للقديم إما على مستوى الفكر أو مستوى الواقع ، وهي التي تضم في باطنها كل محاولات الفهم الجزئية لجوانب مختارة من القديم ، وهي التي تعود إلى الأساس ، الى نشأة العلوم الدينية العقلية ذاتها ، وإعادة بنائها من المنبع . وإذا كان التجديد في تراثنا، على الأقل في علوم الحكمة وفي بعض حركاتنا الاصلاحية الحديثة ـ إذا كان التجديد قد تم باسم العقل أو باسم الشرع فإن التجديد الحالي يتم باسم الواقع ومن أجل التغيير . لم يكن الواقع غريباً على التراث القديم لأن أصول التراث نفسه ـ وهو الوحي ـ مبنية على الواقع ، وتغيرت وتكيفت طبقاً

---

(31) أنظر مقالنا « جمال الدين الأفغاني » قضايا معاصرة ج 1 ص 91 ـ 110 .

له ، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع وتنظير له . ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة ، وتجاوزه التشريع الى واقع أكثر تقدماً في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطاه أي تشريع بعد ، وتظل كل التشريعات أقل مما يحتاجه ، ويظل هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات . التجديد إذن تطوير للواقع أساساً ، وهو ذاته تطوير للتشريع ، وهو أيضاً نظرية في العقل لأنه يحلل الواقع أساساً ، وينتهي الى مكونات بديهية له وأنظمة واضحة يجد فيها الواقع مطلبه . فالبداية هي الرؤية المباشرة للواقع التي تدرك بالوجدان ثم تصديق العقل لحدث الوجدان ثم تصديق الشرع على الاثنين معاً .

6 ـ لا يعني « التراث والتجديد » أية نزعة توفيقية بين القديم والجديد لأن التوفيق بهذا المعنى عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف أو يقوم على هوى يقضي على موضوعية القديم والجديد على السواء ، وهو الطرف الثالث الذي يتم التوفيق بناء عليه . فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي واختياره الفلسفي المسبق وهو مزاجه الاشراقي وتصوره الهرمي للعالم . ولكن يعني « التراث والتجديد » إعادة بناء علوم الغايات بكل الوسائل التي يتيحها العصر ، وهي وسائل بيئية خالصة ناتجة عن ثقافتنا المعاصرة ، وحاجات العصر . فإذا كان التوفيق يتعامل مع شيئين هما موضوعا التوفيق ، كان « التراث والتجديد » يتعامل مع شيء واحد وهو التراث القديم . وإن عرض هذا التراث على حاجات العصر لا يعني توفيقاً بين الاثنين وأخذ جزء من هذا مرة وجزء من ذاك مرة أخرى ، بل يعني أن مطالب العصر هي أساس التفسير. فلا توجد علاقة أفقية يوضع فيها الطرفان على نفس المستوى، بل على علاقة رأسية توضع فيها حاجات العصر كأساس تحتي ثم التراث كمؤسس فوقي . وغالباً ما يكون التوفيق في صف طرف على حساب الطرف الآخر. فقد كان توفيق الفارابي لحساب أفلاطون ، وأصبح أرسطو أفلاطونياً . وكان توفيق إخوان الصفا بين الفلسفة العقلية والفلسفة الاشراقية لحساب الفلسفة الاشراقية . أما « التراث والتجديد » فإنه يأخذ التراث على أنه أصل لأنه هو الواقع النفسي للجماهير ثم قياس التجديد عليه وهي التفسيرات المحتملة له أو أخذ التجديد على أنه أصل ، وهي متطلبات الواقع ثم يقاس التراث عليه ، وهو الأساس النظري لفهم الواقع . إن التوفيق القديم بمعنى أخذ حضارتين ، كل منهما في يد ، قضاء على مهمة « التراث والتجديد » الأساسية وهي اتحادهما معاً من أجل تطوير الواقع أو وجودهما في طرف ثالث وهو الواقع المراد تغييره . كان الواقع في التوفيق القديم هو الواقع الفكري في حين أن الواقع في عملية « التراث والتجديد » الحالية هو الواقع الاجتماعي بمعناه العريض الذي

يعبر عنه في مصلحة المسلمين . كان التوفيق القديم عملية حضارية من أجل تمثيل الحضارات الغازية في حين أن « التراث والتجديد » عملية إجتماعية من أجل تغيير الأوضاع القائمة .

7 ـ لا يدل « التراث والتجديد » على أي أثر خارجي من بيئة ثقافية أجنبية وإلا وقع ضمن محاولات التجديد الحالية القائمة على العقلنة من الخارج[32] . ولكنه يعني إعادة بناء للتراث من داخله بما أتيح للباحث من وسائل عصرية ، مناهج أو تصورات أو لغة ، وهي مشاعة عند المثقف العادي لا تنتسب إلى بيئة ثقافية دون غيرها . ولقد اتهم فلاسفة المسلمين من قبل في كل محاولاتهم لتجديد الفكر الديني بالأثر الخارجي تحت خدعة الالفاظ المستعملة وتشابهها مع ألفاظ الثقافة العصرية .

ودعوى الأثر الخارجي لا تنطبق إلا على الفكر المنقول ، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً خارجياً بل يكون فكراً منقولاً قلباً وقالباً ، شكلاً وموضوعاً حتى ولو ظهر في ثوب الثقافة الوطنية من أجل حسن القبول ، كزينة شرقية على واردات غربية . أما الأثر الخارجي فتهمة تلقى على كل مفكر أصيل يطور القديم وينحو نحو العصر من أجل تفريغ القديم من كل محتوى تقدمي له ووضعه في إطار الموروث المتخلف عن العصر الذي لا يحتوي على أي عنصر من عناصر تطوره من داخله ومن أجل إثبات أن التطور لا يأتي إلا بفضل قوالب أو مناهج أو تصورات من ثقافة مغايرة هي الثقافة الغربية التي تحوي من داخلها على كل مقومات التطور والمعاصرة . فالأثر الخارجي كتهمة تشير الى عقلية غربية ممركزة على الذات ، تجعل نفسها الأصل وغيرها الفرع ، وتنظر الى ذاتها باعتبارها حاملة التقدم لغيرها المتخلف . وهي عقلية تصل الى حد العنصرية الثقافية والقبلية الحضارية والتي تقوم في أساسها على عنصرية وقبلية عرقية تظهر على مستوى الثقافة والتقاء الحضارات، تسقط ذاتها على الآخرين. فلأنها كانت بفعل أثر خارجي - يوناني روماني غربي ـ فإنها تظن أن أية محاولة للتجديد لا بد وأن تكون خاضعة لنفس النمط ويكون هذه المرة ، يونانياً رومانياً هندياً فارسياً في القديم أو غربياً في الحديث[33] .

8 ـ ولا يعني « التراث والتجديد » أخيراً محاولة تقوم بها الطبقة البرجوازية أو من ينتمي اليها والتي تشغل نفسها بالثقافة دون الواقع بعد أن اطمأنت لكفايتها المادية منه والتي تشغل نفسها بالنظر دون الممارسة العملية بعد أن جعلت نفسها ممثلة لثقافة الجماعة

(32) العقلنة من الخارج ، والعقلنة من الداخل تعبيران من د . عبد الله العروي في « العرب والفكر التاريخي » .

(33) أنظر فيما بعد « أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية » ، المنهج التاريخي .

والحريصة على حقها وذلك لأن العمل الثقافي جزء من بناء الواقع وفهم له . وهو ليس عملاً للبرجوازية وحتى ولو كانت وطنية بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة لأنه إعادة لتفسيرات التاريخ من وجهة نظرها وبناء على متطلباتها . والمثقفون جزء من الطبقة العاملة فالعمل هو الممارسة العامة لكل فعل يهدف الى تغيير الواقع . ومهما يكن من شيء فنحن مثقفي هذا العصر ما زلنا ننتسب الى الطبقة المتوسطة ولكنها طبقة وطنية ننتسب اليها ببنائها النفسي وتكوينها الثقافي ولكن اختيارها من الطبقة العاملة ، وما زال أمامها دور لم تؤده بعد[34] . والذي يقود العصر الآن هو يمين البرجوازية لا يسارها أي البرجوازية التي ورثت الاقطاع القديم . وترفع الشعارات ، وتتستر وراءها من أجل الحصول على مكاسب خاصة بطبقتها ، متمثلة ثقافة وطنية تفسرها لمصلحتها الخاصة ودون تبني أي ثقافة خارجية بل تتهم كل ثقافة خارجية تهدد مكاسبها الطبقية بالأفكار المستوردة الهدامة . ويمين البرجوازية هو الجناح الخائن من الطبقة المتوسطة ، ولا يقل خيانة عن الجناح العميل المباشر . أما طليعة الطبقة المتوسطة التي تنتسب نفسياً ونضالياً الى الطبقة العاملة فإن بإمكانها أن تقوم بعملها النظري في « التراث والتجديد » وأن تناضل بالفعل ، وأن تجند الجماهير ، وأن تمارس السياسة يومياً من أجل تحقيق أيديولوجيتها . النظر والعمل واجهتان لشيء واحد . ويمكن القيام بالمهمتين معاً .ولو استعصت الممارسة في وقت ما ، فعلى الأقل يتم البناء النظري من خلال التراث والتجديد ، وهو الوقت الذي تحتكر فيه السلطة في البلاد النامية العمل السياسي ، وتجعل من ممارسة الشعب له ضرباً من الخيانة والخروج على نظام الدولة[35] .

ب ـ مخاوف من النتائج

وبالاضافة الى هذه الشبهات توجد أيضاً عدة مخاوف من بعض النتائج التي قد يحدثها « التراث والتجديد » مما تجعل الناس يتحرزون منه منذ البداية ، والكف عما لا تحمد عقباه مدعاة للأمان ، وهي في الحقيقة مخاوف وهمية لا حقيقة لها ، بالاضافة الى أنها ستنتج ضرورة بتطور الحضارة الطبيعي عاجلاً أو آجلاً ، والأفضل أن تنتج عن عملية حضارية واعية لا عن نفضة إدعائية ، وضجة مفتعلة ، وصخب لا ينتج عنه شيئاً .

1 ـ فإن قيل : إن « التراث والتجديد » سيؤدي لا محالة الى إلحاد لأنه يعني إعطاء

---

(34) لم تنشأ أيديولوجية الطبقة العالمة في ألمانيا إلا بعد الايديولوجية الالمانية وهي أيديولوجية البرجوازية الوطنية .

(35) استطاع عمر بن الخطاب وماركس ولينين وماوتس تونج القيام بالمهمتين . أنظر مقالنا «دور المفكر في البلاد النامية » قضايا معاصرة ج 1 ص 17 ـ 40 .

الأولوية للواقع على الفكر ، وإعطاء التاريخ الصدارة على الوحي ، والقضاء على استقلال العقائد كموضوعات لها صدقها الداخلي النظري بصرف النظر عن صلتها بالواقع العملي . قلنا : إن مقولتي الالحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان ، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه . بالاضافة الى أن مقولات الالحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الاصلاحية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم . فمعنى الالحاد في الحضارة الغربية يعني ايمان في تراثنا القديم ، يكفي أن نعلم :

أ ـ ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع . فالعقائد هي موجهات للسلوك ، وبواعث عليه لا أكثر . وليس لها أي مقابل مادي في العالم الخارجي كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات إلا من الواقع العريض الذي هو حامل للمعاني وميدان للفعل . فالالحاد بهذا المعنى رغبة في بيان الأثر العملي للأفكار ورد فعل على الإيمان المتحجر المكتفي بذاته الذي يكفي المؤمنين شر القتال .

ب ـ ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج الى الغير بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها والتي تحتاج الى من يساعدها على التطور . وإذا كان التراث القديم قد غرق في مثل هذا الاثبات فلأن هذا الاثبات كان موضعاً للشك أو للهجوم من الحضارات المجاورة . ولم تكن هناك حاجة الى التطور لأن المجتمع كان متطوراً ومنتصراً لا يهاجم في الأرض والثروات ـ كما هو الحال حالياً ـ بل في الفكر والتصورات . وهو أيضاً موضوع هجوم حالي ، فلا نحن أنشأنا فكر المقاومة ونظريات التحرر ، ولا نحن عبرنا عن الأصالة ، وقلبنا الآية ، وبينا حدود الثقافة الغربية ، وأخذنا منها موقفاً نقدياً شاملاً . فالالحاد بهذا المعنى تطابق مع الواقع ، ووعي بالحاضر ، ودرء للأخطار ، ومرونة في الفكر ، وفضح لشتى ألوان الاستعمار والسيطرة على كل المستويات . ويسعد الغرب إتهام كل محاولة للتوعية الثقافية وللمواقف الحضارية المستنيرة بالالحاد لأنه يبغي المحافظة على الايمان القديم ، ويزايد على أهل الدار ، فذاك يسهل عليه ما يريد ، ويحقق له أهدافه في السيطرة .

ج ـ ليس المقصود من الوحي هو التحول النظري والاعلان باللسان ، فالايمان بناء نفسي للفرد وبناء اجتماعي للواقع . والحكم على شخص أو على واقع بالايمان هو حكم مضمون وليس حكم صورة صوتية أو مرئية . وهي مسألة عرض لها تراثنا

القديم ، وساد الايمان بالقول على الايمان بالعمل ، ومن ثم يكون الالحاد بهذا المعنى هو تحول للاختيار القديم من القول الى العمل . ومن النظر الى السلوك ، ومن الفكر الى الواقع ، واختيار الطريق الصعب ، طريق الشهادة ، وترك طريق الادعاء والمنصب والمزايدة . يكون الالحاد هو إنتقال من الصورة الى المضمون ، ومن الشكل الى الجوهر .

د ـ نظراً لطول الألفة للمعاني الشائعة للايمان فإن كل ما يخرج عليه يوصف بالالحاد . وهذا غير صحيح ، فمنذ متى كانت المعاني الشائعة أساساً للمعاني المضبوطة ويحكم العرف استعمال اللغة ؟ إن مهمة المفكر الواعي هو هذا التمييز بين المعاني الأصلية والمعاني العرفية . وإلا تركنا اللغة يتحكم فيها العرف ، ويضيع الفكر ، وتتوقف عملية التطور الحضاري . لطالما تضيع المعاني بكثرة الاستعمال ، حتى تتحول الى المعاني المضادة ومن ثم تفقد الألفاظ قدرتها على التعبير ، وتكون حينئذٍ مسؤولية المفكر العودة الى المعاني الأصلية . فالالحاد هو المعنى الأصلي للايمان لا المعنى المضاد ، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي ، إن لم يكن فقداً له .

هـ ـ نظراً لخروجنا حديثاً من المجتمع الاقطاعي ، ووجودنا في مجتمع برجوازي فإن تصورنا للايمان يخضع لتصور المجتمع الاقطاعي القديم والبرجوازي الجديد ، وهو أن الايمان هو الحفاظ على الموروث ، والإبقاء على الوضع الراهن ، والدفاع عن التقليد ، وحماية مصالح الطبقة . ونظراً لضياع الدولة الاسلامية ينشأ التعويض الى التطرح بالبياض أو التلحف بالسواد . ونظراً لغياب الممارسة ترتفع مكبرات الصوت في الآذان ، وتكثر البرامج الدينية في أجهزة الاعلام جنباً الى جنب بجوار فن الاثارة والجنس . وهكذا يكون الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان . ويكون الالحاد هو كشف القناع ، وفضح النفاق ، وتعرية الواقع ، وعود الى المعنى الأصلي ، ورفض للتواطؤ ، وقبول للشهادة .

و ـ نظراً لاتصالنا بالحضارة الغربية فإن تصورنا للايمان والالحاد يخضع لما يفد علينا من تصورات المجتمع الرأسمالي للدين في حين أن حركات الالحاد في الفكر الغربي أقرب الى جوهر الايمان . ولكننا نظراً لتقليدنا للغرب ، وتبعيتنا الثقافية له ، نردد مفاهيمه ونظرياته ، ونفصلها عن محليتها وظروفها ومادتها العلمية ، ونعممها على غيرها ، ونحن ضمن هذا الغير . فنضع أنفسنا تحت غطائه النظري في حين أن واقعنا مخالف ، ومادتنا العلمية مغايرة ، وظرفنا التاريخي مختلف . فما اعتبروه إيماناً هو في

الحقيقة بالنسبة لنا إلحاد ، وما إعتبروه إلحاداً هو بالنسبة لنا إيمان[36] .

ز ـ الاتهام بالالحاد هو في نهاية الأمر دفاع السلطة الدينية والسلطة السياسية عن أوضاعهما الخاصة ، ومعارضة كل منهما لأي تغير جذري ينشأ من الثقافة الوطنية ، يبغي تغيير الواقع العريض الذي تعيش عليه الأغلبية . فالسلطة سياسية أم دينية تعلم أن الجماهير متدينة ومن ثم تقوم بتملقها ونفاقها واتهام كل من يريد الدفاع عن مصالحها بالالحاد حتى تنقلب الجماهير عليه وتظهر السلطة على أنها المدافعة عن مصالحها ! وفي تراثنا القديم شواهد على ذلك ، فكل دعوة الى الطبيعة المستقلة ، والعقل المدرك ، والفعل الحر ، ومسؤولية الانسان ، والعدل الاجتماعي ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت تتهم أيضاً بالالحاد والكفر . « والتراث والتجديد » هو محاولة لاعادة الاختيار في فكرنا القديم .

2 ـ فإن قيل : إن « التراث والتجديد » سيؤدي حتماً الى حركة علمانية ، وفي العلمانية قضاء على تراثنا القديم ، وموروثاتنا الروحية ، وآثارنا الدينية . قيل : قد نشأت العلمانية في الغرب إستجابة لدعوى طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية ، وقسمة الحياة إلى قسمين ، واستغلال المؤسسات الدينية للجماهير ، وتواطئها مع السلطة ، وحفاظها على الأنظمة القائمة . نشأت العلمانية استرداداً للانسان لحريته في السلوك والتعبير ، وحريته في الفهم والادراك ، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ، ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير . العلمانية إذن رجوع الى المضمون دون الشكل ، والى الجوهر دون العرض ، والى الصدق دون النفاق ، والى وحدة الإنسان دون ازدواجيته ، والى الانسان دون غيره . العلمانية إذن هي أساس الوحي ، فالوحي علماني في جوهره ، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور . وما شأننا بالكهنوت ، والعلمانية ما هي إلا رفض له ؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الاساس واتهامها باللادينية تبعية لفكر غريب ، وتراث مغاير ، وحضارة أخرى .

3 ـ فإن قيل : إن « التراث والتجديد » يتحدث عن التحليل الطبقي للمجتمع ، ويرفض سلطة الطبقة وفكر الطبقة . كما يهدف الى تغيير الواقع العريض ، والدفاع عن مصالح الجماهير ، وهي الطبقة العاملة ، وهذه هي « الماركسية » بعينها . وهذا غير صحيح على الاطلاق . فما زالت مأساتنا في الاصال بالتراث الغربي هو أننا

(36) هذا هو موضوعات القسم الثاني من « التراث والتجديد » عن « موقفنا من التراث الغربي » أنظر مقالنا بنفس العنوان في قضايا معاصرة ج 2 ص 3 ـ 33 (أنظر أيضاً : مقدمة في علم الاستغراب) .

نأخذ تياراته واتجاهاته ونفصلها عن واقعها ثم نقذف بها خارج الحضارة الغربية الى الحضارات الأخرى ونعممها وكأنها نتائج العلم التي لا ترد . الماركسية تحليل صائب للمجتمع الاوربي الرأسمالي في القرن التاسع عشر ، وحركة تغيير جذري له كذلك . ففكر الطبقة وثقافتها أمر واقع بيننا نلمسه ، وسلطة الطبقة في مجتمعنا أمر نعاني منه كل يوم ، ومصلحة الطبقة هو الموجه لسلوك السلطة . فهذه وقائع بديهية من واقعنا المعاصر لا تحتاج الى نقل حضاري أو إلى صفات وأسماء مستعارة ، ونخطىء أشد الخطأ في أبسط القواعد العلمية عندما نظن أن العلم ينقل ولا ينشأ ، وأن العالم يستعير ولا يحلل . والمخطىء في ذلك إما إنسان تعفن في القديم ولا مخرج لـه منه أو جهـل الحضارات الاخرى ولم يعرفهـا إلا بالـدعايـة أو انفصل عن واقعـه ولم يعلم مكونـاته . واتهـام « الماركسية » مثل اتهام « الفينومينولوجية » ما دامت الظواهر يتم تحليلها على مستوى الشعور وكأن كل ما يحدث في فكرنا القومي لاحـق بفكر غيره ، وأننا سنكون باستمرار مهمشين على نصوص غيرنا ولسنا مؤلفين للنصوص .

4 ـ فإن قيل إن « الـتراث والتجديـد » يقضي على مـوضوعيـة الأصول وعـلى استقلالها عن الزمان والمكان ، والعقائد دائمة ثابتة لا تتغير ، وتصور « الله » لا يتأثر ولا يتغير بتغير الظروف الاجتماعية ، فإن هذا التخوف أيضاً لا أساس لـه لأن « التراث والتجديد » عملية حضارية تلقائية مهمتها إعادة التفسير ، ولا تتحدث عن الأشياء في ذاتها مثل « الله » . لا يخـرج « التراث والتجـديد » عن التصـورات العقلية المحتملة للموضوعات . أما الموضوعات نفسها فموضوعة بين قوسين . التفسـير عملية تغيـير المعاني طبقاً للمعنيات ، وتغيير الدلالات بتغير المدلولات ، وهي عملية ذاتية خالصة لا تهدف الى إصدار أحكام على الوقائع ، بل هو عمل أيديولوجي خالص لا يخرج عن نطاق الأفكار ، هي عملية إحداث تغيير في تصورات العالم وتغيير مواقف واتجاهات إنسانية . « التراث والتجديد » يتعامل مع العـالم الانساني وحـده بل إنـه يمكن إتهام « التراث والتجديد » بأنه عملية ذاتية خالصة لا تخرج عن نطاق النظرة الانسـانية . ولكن الاتهام مردود لأن إحداث التغيير في النظرة الانسانية هو بداية إحداث التغير في العالم .

إن قضية « التراث والتجديد » قضية عامة لا تخص حضارة بعينها إن كانت هنا مطبقة على تراثنا القديم . وقد حدث ذلك في التراث الأوربي في كل عصر خاصة في العصر الحديث . كما تحدث في كل جيل تقريباً عندما يحاول إيجاد الأساس الشعوري للظواهر . وفي التراث الأوربي المعاصر نشأت نزعات التجـديد بـاكتشاف الـذاتية ،

واكتشاف الأساس الذاتي للظواهر الدينية الموضوعية . وتتعرض الآن كل المجتمعات النامية لهذه العملية . ولا يعني أن هناك نموذجاً واحداً لها بل تقوم كل حضارة بها طبقاً لما لديها من تراث وما تبتغيه من تجديد ، وما توجد فيه من واقع تعيش عليه . وهي الآن مسؤولية جيلنا .



ثالثاً : أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية

1 ـ النعرة العلمية
2 ـ النزعة الخطابية



أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية

« التراث والتجديد » أيضاً تعبير عن أزمة أخرى وهي أزمة الدراسات الاسلامية في الجامعات والمعاهد العليا . فإذا كانت أزمة التغيير أزمة الثورة في واقعنا فإن أزمة الدراسات الاسلامية هي أزمة البحث العلمي . لذلك كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن أزمتين : أزمة التغيير الثوري وأزمة البحث العلمي

وترجع أزمة الدراسات الاسلامية الى إنفصال في شخصية الباحث بين المسلم والبحث . فهو مسلم من ناحية بمعنى أنه مستسلم للواقع الذي يعيش فيه ، وهو باحث من ناحية أخرى يدرس التراث بنظرة محايدة وكأنه يدرس ظواهر تاريخية خالصة لا شأن له بها. في حين أن التراث، كما عرضنا ، قضية شخصية للباحث لأنه ينتمي اليه فكراً وحضارة ولغة ومصدراً ومصيراً . ويحدث هذا الانفصام إما عن تصور للاسلام على أنه مجموعة من العقائد لا شأن لها بالبحث العلمي مما يجعل الباحث العلمي يتبنى أي منهج علمي من الخارج . أو من عدم إحساس بالاسلام كلية واعتبار أنه هو الباحث العلمي وأن الاسلام لا يعطيه شيئاً . وقد ينشأ ذلك من التغرب « إنحراف الشعور نحو الغرب » وتقليد مناهجه العلمية التي نشأت كرد فعل على معطاها الديني الخالص وهو المسيحية ، أو من حالة الركود العامة في التصور الاسلامي للحياة وفي الدراسات الاسلامية التي لم تستطع أن تعطي الباحث مقابلاً للمناهج الغربية . ينشأ هذا الموقف الثالث في الانفصال عن تراثنا القديم وتبعيتنا للتراث الغربي . وتكون النتيجة أن يتخرج مئات الشباب وهم مشتتون حانقون غاضبون لم تحل مشاكلهم في البحث عن منهج يمكنهم بواسطته حل جميع مشاكلهم الوطنية والثقافية والعلمية . ويتخرجون والقديم ما زال طلاسم لم تنفك عقده ، والجديد ما زال معروضاً كرقائق من الفطائر ، كل منهم يسرع بشقفة يعلن عن وجوده من خلالها ، وتشتد الحيرة ويزداد التخبط ،

وتنتهي الثقافة . وينتهي بهم الحال إما إلى الرجوع الى الماضي بعبله ، والتزمت ، والتشدد ، والتعصب ، والتصوف أو الذهاب الى الجديد بعبله دون فهم منهم لـه ، ويُكتفى بترديده دون مراعاة لاختلاف البيئة والظروف واللحظات التاريخية ، ويتنصل الإنسان من ماضيه خاصة إذا لم يشعر بأنه جزء منه لاختلاف دينه مع تراثه . وكثيراً ما يؤدي التغرب الثقافي الى الهجرة الفعلية ـ بعد هجرة الشعور ـ أو يظل مشتتاً بينهما دون القدرة على أخذ موقف حضاري له . فهو ملفق مرة وخالط مرة ، ويظل خائفاً بين الاثنين .

ولما كان كل خطأ في الحكم ينتج أساساً عن خطأ في المنهج ، وكل كشف جديد يأتي أيضاً عن كشف في المنهج فإن الحالة الحاضرة للدراسات الاسلامية والأحكام التي تصدر عليها تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة . وتتلخص هذه الأزمة أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه خاصة إذا كان الموضوع نفسه منهجاً أو يحتوي على منهج كامن فيه ، فإن الغالب على هذه المناهج المتبعة أنها إن لم تكن مضادة تماماً لطبيعة الموضوع ومنهجه فإنها على الأقل لا تتفق معه . هذه المناهج ليست مدروسة من قبل ، وليست مطبقة عن وعي كامل ، ولكنها شائعة بين المشتغلين بالدراسات الاسلامية ورثوها إما عن طريق التقليد للدراسات الموجودة حالياً سواء من المستشرقين أو الدارسين المسلمين أو عن طريق الاستسلام للعادة والأخذ بأضعف الايمان أو رغبة في الحصول على ركن من أركان العلم يسأثر به صاحبه ويعلن عن نفسه من خلاله ويمنع الآخرين من الاقتراب منه بعد أن أصبح حكراً عليه ، أو رغبة في كسب ، أو طمعاً في منصب أو حصولاً على درجة بديلاً عن الفكر في صورة كتاب مقرر . وهنا يسقط شرط العلم الاساسي وهو البحث ، ويتحول التأليف الى ظاهرة غير علمية دون تفكير جدي في المنهج المتبع للباحث ، ماذا يريد بدراسته وإلى أي شيء يهدف ؟ لذلك فإن اعادة طرح مسألة التفكير المنهجي فيما يتعلق بالدراسات الاسلامية يمكن بواسطته إحياؤها من جديد لتجنب الأحكام الخاطئة الشائعة، ولربطها بحياة الدارسين القدماء أو الجدد ، ما دام التراث قضية وطنية وبالتالي قضية شخصية وجماعية ، ولصبها داخل الثقافة الوطنية ، وعلى هذا النحو تتحرك قضية الموروث ، وتحيي في أذهان الباحثين شبابهم وذلك بالبدء بالتفكير المنهجي .

وترجع أزمة المناهج الحالية الى خطأين : النعرة العلمية ، والنزعة الخطابية . الأولى تسود معظم دراسات المستشرقين ، والثانية تسود معظم دراسات المسلمين . وقد تعم النزعة الخطابية بعض دراسات المستشرقين عندما يقومون بتقريظ في الحضارات التي يدرسونها كما قد تعم النعرة العلمية دراسات المسلمين نظراً لتبعيتهم للمستشرقين أو

لاستعمالهم الشائع والمشهور دون تفكير منهجي أولي ، وكلا الخطأين راجعان الى الطابع الحضاري لكل فئة من الباحثين .

٦ ـ النعرة العلمية

تنشأ النعرة العلمية أساساً من استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها « مادية » ترمي الى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه الى الابداع الشخصي أو الأثر الخارجي . وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي وهو الوحي ، وبعد تحول نصوصه الى معانٍ ، والمعاني الى أبنية نظرية . فوصف الظاهرة الفكرية هي محاولة للعثور على كيفية تحويل النص الى معنى عن طريق منهج في التفسير والفهم وكيفية تحويل المعنى الى نظرية عن طريق البناء العقلي لها . وبعد ذلك تُقيّم الظاهرة الفكرية بإرجاعها الى مصدرها الأول وهو النص ، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص أو سلبية أي من الخارج . فإذا كانت الظاهرة الفكرية تعبيراً حضارياً عن الوحي ، فالمنهج الذي يمكن إتباعه هو منهج ذو جانبين : الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهري التكويني الذي يبيّن النشأة والتطور ، والثاني يرجع الظاهرة الفكرية الى النص من جديد لتصفية ما يمكن أن يعلق به من آثار ثقافية أخرى أو من بناءات وأحكام بيئية، وهذا هو الوصف الظاهري الارتدادي . الظاهرة الفكرية إذن مثالية ، مصدرها الوحي ، وأساسها العقل ، وقوامها الواقع . فالنعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة ، وكتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محضة ، يمكن فهمها بتحليلها الى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها ، وتحاول ابتداء من هذه العوامل المتفرقة تركيب الظاهرة بدعوى تفسيرها . وهكذا تفقد الظاهرة طابعها المثالي ، وتنقطع عن أصلها في الوحي ، وعن أساسها في الفكر والواقع ، وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها ، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها .

ويرجع هذا الخطأ نسبياً إلى أن جميع المستشرقين أو جلّهم من أهل الكتاب ينكرون الوحي الاسلامي ومن المستحيل بالنسبة اليهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب والسنة عن اعتقاد أو عن تعود . بل يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ ، واتصال المبلغ اليه بالبيئات اليهودية والنصرانية المعاصرة له . بل إنه لم يحسن فهمها ، وجمعها بلا ترتيب أو منطق ، قد يفترض البعض منا سوء النية في ذلك

لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها الى أصولها في الوحي . ومع ذلك يدير ظهره ، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها . لا يعني ذلك توجيه نداء للباحثين لتراثنا القديم أن يؤمنوا أولاً بالوحي الاسلامي ثم يبحثوا ثانيا تراثنا القديم بل يعني أن الباحث يمكنه أن يصف نشأة التراث وتطوره وكيفية خروجه من مصادره الأولى ، فهو يقرر واقعاً لا يحتاج إلى إيمان مسبق بالأصول ، وتسمح بعض المناهج الغربية المعاصرة بذلك[37] . ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ وهم مؤمنون بالوحي ، المسألة إذن هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه .

وقد يكون السبب أيضاً خلود النفس البشرية بطبعها الى ترك النظرة المثالية للظواهر إن لم يكن الحافز الديني أو الحساسية الفكرية متغلباً على شخصية الباحث ، وهو ما يمكن تسميته بالمادية المقنعة دون ما تبني لمذهب فكري معين مما يوجد في بيئة ثقافية . وقد يكون السبب أيضاً نوعاً من التعود على السهولة إذ أن جمع المواد من أسماء أشخاص وتواريخ وتقلبات الدول أسهل بكثير من الانتظار حتى يمكن إدراك الظاهرة الفكرية وفهمها من خلال هذه المواد التاريخية المتناثرة ، خاصة إذا كان الباحث ليس على قسط كبير من الوعي الفلسفي ، وليس لديه القدرة على الرؤية والقراءة للمواد الخالصة ثم يعوض هذا النقص الكيفي بالكم التاريخي ، ويبهر العالم بقدراته على جمع المعلومات[38] .

وقد يكون السبب عدم تخصص المستشرق في ميدانه منذ البداية ، فغالباً ما يبدأ بالتاريخ العام أو بتاريخ علم من العلوم ، اللغة أو الأدب أو الفقه ، أو الفرق الكلامية ثم يصل الى الاستشراق بعد تطور طويل تعوّد فيه على سرد الوقائع والأحداث . وقد حدث ذلك في الجامعات الغربية حيث توضع الحضارة الاسلامية داخل الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية . ولنقص في المستشرقين فإن عالم اللغة يميل على الفكر ، والمؤرخ يشطح على الفقه . فلم ينشأ الاستشراق على الاطلاق كميدان مستقل أو كعلم متخصص بل كان ملحقاً بالتاريخ أو الجغرافيا أو اللغة أو الدين أو الحضارة أو الفلسفة . وكانت النتيجة أن فقد التراث وحدته ، وتنازعته العلوم الانسانية المختلفة ،

(37) هذا هو المنهج الفينومينولوجي على سبيل المثال فقط .

(38) نشأ في الفكر الغربي المعاصر مناهج نفسية وبنائية وفينومينولوجية تحاول القضاء على هذا الركود الذهني ، وتنشيط الذهن أو الشعور من أجل خلق موضوع دراسته متجاوزاً الواقع المادي والذهاب الى ما وراءها أو الى ما هو أعمق منها .

كل علم يتناوله بمنهجه وموضوعه وغايته[39] .

وقد يكون السبب الرئيسي هو البيئة الأوربية نفسها التي تربى فيها المستشرق والتي أخذ منها مناهجه وذلك لأن البيئة الأوربية نفسها قد مرت بظروف خاصة حددتها طبيعة مصدرها ، وتطور حضارتها . ومنذ عصر النهضة وإبان العصر الحديث تطورت الحضارة بفعل قوة الرفض للقديم بعد أن عانت منه تاريخياً وفكرياً وإنسانياً وعقلياً وإجتماعياً ، ورفض كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال أو استبدال بذلك كله الايمان المطلق بالعقل البشري وقدرته ، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الانساني ، وإمكانية وصوله الى الحقيقة بالجهد الانساني ، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق . والفكر الانساني بالرغم من أنه باستطاعته الوصول الى الحقيقة بمحض الجهد الانساني إلا أنه قد تكوّن في ظروف هيئت لظهوره. ولهذا قامت المذاهب المادية على شتى أنواعها : حسية ، وشكية ، ونسبية ، وتطورية ، واجتماعية ، وجغرافية ، وتاريخية ، وفردية ، تخلط بين الفكر والظروف التي هيأت لظهوره ، وتدرس الظروف التي هيأت لنشأة الأفكار كما اتضح أخيراً في فلسفة تصورات العالم وفي علم اجتماع المعرفة . كل فكر أصبح تاريخاً ، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الاساطير ، وإسقاط الشعوب ، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديدات الزمان والمكان . كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه[40] . وأصبح من السهولة بمكان إعادة تفسير الحضارة الأوربية والمذاهب التي نشأت فيها بالرجوع الى ظروفها التاريخية ثم يتحول ذلك الى عادة تطبع عقليات الباحثين الأوربيين ، يعممونها في كل حضارة حتى تلك التي لم يحدث فيها بعد هذا الرفض للموروث القديم كما حدث في الحضارة الأوربية . في تلك البيئة درس المستشرق . فهو باحث أوربي بثقافته وتكوينه ، وبطبعه ومزاجه ، وهو باحث أوربي إذ لم يستطع أن يتخلص من تحيزات بيئته الثقافية ، ولم يستطع تجاوزها وتحييد أحكامها ، وعدم الوقوع في أخطائها وربما يصعب ذلك للغاية ولا يقدر عليه إلا باحث غير أوربي استطاع أن يعى حضارته ويدرس الحضارة الأوربية

---

(39) كان جولد زيهر مؤرخاً ثمل ثم الى ميدان التفسير والحضارة ، وبدأ رينان كتابه تاريخ المسيحية ، ولم يصبح مستشرقاً إلا بالعرض في بعض دراساته عن لحضارة السامية القديمة واعتباره الاسلام جزءاً منها . والأمثلة كثيرة وتحتاج إلى أن تكون مادة دراسة خاصة عن نشأة الاستشراق ونشأة المستشرقين .

(40) هذا موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » بعنوان « موقفنا من التراث الغربي » والذي سيعطي تحليلاً وافياً لهذه البيئة . نكتفي منه الآن بما يقتضيه موضوع النعرة العلمية كتيار سائد في مناهج المستشرقين ، (أنظر : مقدمة في علم الاستغراب)

بإرجاعها الى بيئتها وظروفها التاريخية دون أن تصيبه عدواها .

لذلك فإن دراسات المستشرقين ليست « دراسات موضوعات » بل « موضوعات دراسة » ، أي أنه لا يمكن استعمالها كمصادر علمية أو كبراهين يمكن الاستدلال بها والاعتماد عليها قبل تمحيصها أولاً والتحقق من صدقها ، وبيان ما يرجع منها للباحث المستشرق بتكوينه وثقافته ومزاجه وما يرجع منها الى الظاهرة نفسها ، وإبعاد كل التحليلات التي من شأنها إما القضاء عليها أو إفراغها من مضمونها أو تحليلها تحليلاً صناعياً أو إرجاعها كلية الى التاريخ . ونظراً لطول المهمة ونشأة الاستشراق منذ بداية العصر الحديث فإن دراساتهم تصبح موضوع دراسة مستقل إذ أن الجهد المبذول في تمحيصها يكون أكثر بكثير من النتيجة التي يمكن الحصول عليها منها والاستفادة بها ، وتكون النتائج التي تدل على موقف المستشرق بالنسبة للظاهرة ومنهجه في دراستها أكثر وأعظم وأدل[41] . لذلك ، فالاستشراق ليس جزءاً من الحضارة الاسلامية ولا يرتبط بها ولا يفيد شيئاً بل هو جزء من الحضارة الغربية يكشف عن تكوين الباحث الأوربي ومزاجه ، ويكشف عن حقيقة ما يُسمى بالموضوعية أو العلمية. كما يبين عمل شعور الباحث الأوربي في دراساته لحضارات أخرى غير حضارته ويعرض تحيزاته[42] .

ولما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوربي فقد سادها المذهب الوضعي السائد . فخرجت وضعية تاريخية الى أقصى حد ، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب ولم يفارقه ، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوربي في العلوم الانسانية . وإذا كان الباحثون الأوربيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل ، وظلوا

---

(41) لذلك لم نحاول الاعتماد في « التراث والتجديد » على أي دراسات للمشترقين ، وتركنا ذلك لدراسات أخرى تأخذ الاستشراق ككل وكجزء ، والتراث الغربي كدليل على العقلية الغربية في رؤيتها للثقافة غير الأوربية . أنظر كتاب إدوار سعيد « الاستشراق » .

(42) القسم الثاني من « التراث والتجديد » عن « موقفنا من التراث الغربي » محاولة لاقامة علم جديد يعادله الاستشاق ويقابله وهو دراسة الحضارة الأوربية ذاتها من باحثين غير أوربين ولا ينتمون اليها ، ولكن هذه المرة سيكون علمهم الجديد أكثر موضوعية وعلمية لأن تكوينهم النفسي والذهني قادر على الحياد وعلى الحفاظ على البعد اللازم بين الباحث وظاهرته ، وبإقامة هذا العلم يمكن إعادة كتابة تاريخ الانسانية بطريقة أكثر حياداً وموضوعية بعد أن كتب تاريخها من وجهة نظر الحضارة الأوربية ، واعتبار الحضارة الاوربية مقياساً لكل الحضارات ، ومصدراً لكل التطورات ، ونموذجاً للحقيقة ، واعتبار أوربا مركز العالم وقلبه . وهذه مهمة الباحثين في العالم الثالث خاصة هذا الذي بدأ يعي موقف الحضارة الأوربية ويتنصل عنها بوعيه لذاته وبحضاراته . وهذا العلم الجديد يواكب حركات التحرر التي نشأت في العالم الثالث للتخلص من سيطرة الغرب (أنظر: مقدمة في علم الاستغراب) .

متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة ، وأهداف الاستشراق لم تتغير ، ووجدوا المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر أكثر استعداداً لتحقيق هذه الأهداف ، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الإنسانية[43] .

ويمكن الكشف عن النعرة العلمية في مناهج أربعة يستعملها المستشرقون إما على حدة أو مجتمعة ، وهي إما شعورية يعيها المستشرقون أو لا شعورية كامنة وراء عمل المستشرق وتحدد اتجاهاته أمام الظاهرة .

وهذه المناهج هي : المنهج التاريخي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج الاسقاطي ، ومنهج الأثر والتأثر[44] .

أ ـ المنهج التاريخي :

وهو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية . ويتكون هذا المنهج أساساً من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها تاركاً كلية أصول الظاهرة في الوحي أو الشعور ، وخالياً من كل تفسير أو فهم أو تأويل أو بحث عن دلالة أو تعرف على قانون . والتاريخ قد يكون تاريخاً سياسياً عن طريق رصد الأسر الحاكمة وتقلبات بيوت الأمراء أو تاريخاً إجتماعياً ووصف المؤسسات والنظم وكأن كل ما في الواقع مبني على أصول ، أو تاريخاً عاماً يجمع كل شيء من سياسة واقتصاد واجتماع وقانون ، مجرد دائرة معارف تعطي كل شيء ولا تعطي أي شيء . فإذا كان الموضوع علم التوحيد سردت الوقائع التاريخية كما يحلو للبعض أن يصفها وكأن علم التوحيد جزء من التاريخ العام . فإذا ذكرت المعتزلة ذكرت حادثة واصل بين عطاء مع الحسن البصري ونشأة المعتزلة باعتزاله مجلسه ، وإذا ذكر خلق القرآن ذكرت محنة المعتزلة وعصور المأمون والمعتصم والمتوكل ، وإذا ذكرت الشيعة ذكرت أسماء الأعلام والأئمة . وتنسب المذاهب والأفكار الى الأماكن فهناك الحرورية والبصريون والبغداديون والكوفيون في حين أن الأفكار

---

(43) نذكر مثلاً سميث W.C. Smith وجهوده في وضع الحضارة الاسلامية ضمن علم تاريخ الأديان ، وجهود فون جرونباوم Von Grunebaum في وضع الحضارة الاسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي ، ومحاولات كوربان H. Corbin واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الانساني من أجل دراسة التصوف الاسماعيلي خاصة وكذلك موضوع التفسير .

(44) أنظر أول عرض لهذه المناهج وتقديمها في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse pp. CXII-CIXII وأكبر مثل توجد فيه هذه الأخطاء مجتمعة هي ما يسمى « دائرة المعارف الاسلامية » التي وضعها المستشرقون والتي يترجمها الآن الباحثون المسلمون مع بعض الاضافات والتعليقات والتهميشات زيادة في العلم ولتصحيح بعض الأخطاء والأحكام .

مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور وإن كانت محمولة على الواقع وتظهر فيه في صورة حركات واتجاهات ونظم . فإذا جاءت الفلسفة وعصر الترجمة ذكرت أسماء مراكز الترجمة ودور الحكمة ، وأسماء المترجين وأسماء ترجماتهم ، أما فن الترجمة ذاته وصلته بالفكر ، ونشأة الألفاظ والمعاني والجدل بينهما فلا شيء منه يذكر . وإذا جاء الفقه والأصول ذكرت الحجاز والعراق ومصر ، وذكر الأوزاعي وأبو يوسف وكأن مناهج التشريع من عمل الأمصار ومن وضع الفقهاء . وإذا جاء التصوف ذكرت البصرة وبغداد ، وفارس والأندلس ، ومصر والشام ، وتناثرت القصص والحكايات ، والنوادر والفكاهات ، ولكن كيف نشأ التصوف في شعور الجماعة فذلك ما لم يعلمه أحد .

وقد يبدو التاريخ على أنه تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم ، مولدهم وثقافتهم ، ميولهم وأهواؤهم ، مذاهبهم وأفكارهم ، وظائفهم ومناصبهم مع أن الفكر الاسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها الى معانٍ وأبنية نظرية . فلا يأتي علم التوحيد من دراسة الشخصيات لأن عالم التوحيد لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر . ليس هناك نظريات للنظّام ، وأخرى للجويني ، وثالثة للغزالي ، بل هناك نظريات الكمون ، ونقد العلة . صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها ، فهناك الكرامية والهذيلية والأشعرية والجهمية والواصلية . . . الخ ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لابراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن القائلين بها(45) . ويقال أيضا السينوية والرشدية وكأن ابن سينا وابن رشد قد أبدعا ما لديهما من مذاهب ولم يعرضا أنماطاً حضارية مستقلة عن أشخاصهما . ولو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما بنفس الأنماط الحضارية . وكذلك في التصوف يقال مذهب ابن الفارض أو ابن عربي ، وكلاهما لم يبدعا مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالهما . وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما . وما الأشخاص إلا عوامل للأفكار وليست مصدراً لها .

لقد نشأ المستشرق في الغرب ، وتعود على بيئة ثقافية يضع فيها المفكر فكراً أو يبني مذهباً ثم ينسب هذا المذهب اليه . فبعد أن أسقط عصر النهضة كل الأنماط النظرية القديمة للواقع ، وأصبح الواقع عارياً من كل أساس نظري ، اضطر المفكرون الى البحث عن نظريات يفهم الواقع على أساسها فنشأت المذاهب الفلسفية والتيارات

(45) يقوي هذه النزعة فينا أثر الثقافة الغربية على عقليتنا ، وارتباط المذهب هناك بالقائل به ، فلدينا الديكارتية والكانطية والهيجلية والماركسية والبرجسونية . . الخ .

الفكرية كي تسد هذا النقص النظري ، ونسبت الأفكار الى الذين صاغوها ، ومن ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية ، ونسب الى كل من ابن سينا والفارابي وابن رشد مذهباً وتحدث عن السينوية والرشدية ، ونسب الى الاشعري مذهباً وتحدث عن « الاشعرية » بل أن معاصرينا رغبة منهم في التشدق بالخلق الفني والفكري فإنهم يحولون إسمهم ويجعلونه عنواناً لمذهب[46] .

وفي كثير من الأحيان لا يكون للمؤلف الاسلامي مذهب واحد . فمثلاً ما هو مذهب الغزالي ، هل هو التصوف أم الفلسفة أم المنطق أم الاخلاق أو السحر والطلسمات ؟ وما هو مذهب ابن سينا ؟ هل هي الفلسفة أم التصوف أم العلم ؟ وما هو مذهب ابن رشد ؟ هل هو الفقه أو الكلام أم الفلسفة أم العلم ؟ هناك إذن تيارات فكرية تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض لها . هناك علوم عامة تنشأ من الوحي بتحوله الى حضارة تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا مصنف فيها . ومن هنا ظهر التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي ، مشاع للجميع ، لا ينتسب الى فرد دون فرد ، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل . وفي أحسن الأحوال يكون التاريخ تاريخاً للمذاهب والتيارات الفكرية ولكنها أيضاً ترد الى التاريخ العام والاحداث الجارية ، وتصبح تاريخاً للفرق أو الجماعات أو الجمعيات مع إغفال تام للأساس النظري الذي تقوم عليه وربطه بالأصول . وفي هذه الحالة لا ينسب التيار أو المذهب الى الفرق مثل المعتزلة والشيعة والسنة فالمذهب فكرة يتحدد باسمها مثل التأليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه في التوحيد أو الجبر والكسب والاختيار في الافعال . فالصلاح والأصلح واللطف ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موضوعات مستقلة عند المعتزلة . والطبيعة والكمون والتوليد موضوعات مستقلة عن الجاحظ والنظّام ومعمر وثمامة وباقي أصحاب الطبائع . والاشراقية والعقلانية موضوعان مستقلان عن الفارابي وابن سينا أولاً وعن ابن رشد ثانياً . والقول بالرأي والقول بالأثر منهجان مستقلان عن العراق والحجاز . ووحدة الشهود ووحدة الوجود والوحدة المطلقة كلها مستقلة عن ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين .

ولا يعني ذلك تحريم دراسة المفكرين الاسلاميين[47] . بل يمكن دراستهم ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً ، فإذا كان المؤلف هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض

(46) هو ما يقال حالياً باسم « المدبولزم » .

(47) أختيرت الصفة « اسلامي » بدل الصفة « مسلم » وذلك لأن الأولى تدل على موقف فكري ابتداء من النصوص الموحاه بينما تدل الثانية على اعتقاد شخصي

فالكاتب هو الذي يعرض الفكر ابتداء من مصدر معين هي النصوص الموحاة[48] . فدراسة المفكر على هذا الأساس ليست دراسة لتاريخ حياته الشخصية : مولده ونشأته ، طفولته وصباه ، رجولته وكهولته ، مرضه ووفاته ، علاقاته ، آثاره الاجتماعية بل عن طريق إعادة بناء موقفه الفكري الذي يتلخص أساساً في كيفية فهم النص الموحى به والتعبير عنه إزاء معطيات ثقافية في ظرف معين . فإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري للكاتب خاصة إذا كان كاتباً بادئاً مثل الشافعي وعلم الأصول ، وأبو حنيفة وعلم أصول الدين ، والكندي والفلسفة وليس مضيفاً يمكن بعد ذلك رؤية منهج فكري من خلال هذا الموقف . فإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري للشافعي مثلاً يمكن تلمس جوانب المنهج الأصولي خاصة مناهج الرواية ومن ثم احتمال وجود منهج إسلامي متميز في النقد التاريخي للنصوص . وإذا تمت إعادة بناء الموقف الفكري لمالك مثلاً أو لأبي حنيفة أو لابن حنبل أمكن أيضاً تلمس بعض خصائص فكرية من كل مفكر ، وكيف أن كلا منهم ، طبقاً لثقافته وبيئته ، قد حاول بيان جانب من جوانب منهج واحد يحاول الكل الوصول اليه والتعبير عنه : الواقع عند مالك ، والفكر عند أبي حنيفة ، ووحدة الواقع والفكر عند الشافعي ثم اللجوء الى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر عند ابن حنبل خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي ، وترك الأصول وأخذ الفروع . ويمكن إعادة بناء الموقف بصورة كاملة إذا كان للباحث موقف مشابه . فالباحث ليس دارساً مخبراً فقط أو دارساً مجدداً فقط بل هو باحث له أيضاً موقف فكري ابتداء من النص ـ وهو موضوع فكره ـ في ظروف مشابهة أيضاً .

والتشابه يوجد في أن كلاً من الموقفين، القديم للمفكر والجديد للباحث، يتلخص في كيفية حل النص الموحى به للمشاكل الجديدة الموجودة أمامه ويكون السؤال : ما هو الاتجاه الفكري للمفكر أو الباحث ابتداء من النص الموحى به في فهمه له وفي تحليله للعوامل السائدة في موقفه ؟ وبعبارة أخرى ، كيف يمكن للنص الموحى به السيادة على الموقف وابتلاعه وتحويله الى حالة فرعية بالنسبة له وهو الأصل ؟ فإذا تشابه الموقفان يمكن للباحث الحالي أن يسقط تحليلاته لموقفه على المفكر القديم مما يساعده على سرعة الفهم ووضوح الرؤية إذ أنه يعيش الموقف من جديد ، هذا الموقف الذي عاشه المؤلف القديم . فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة إذا تشابهت الظروف وتقاربت الاحتياجات .

---

(48) يفضل التعبير « نصوص موحاه » على « نصوص دينية » وذلك لأن لفظ « دين » أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به نظراً لافادته كثيراً من المعاني الشائعة التي قد تكون مغايرة بل ومضادة للمعنى الأصلي للفظ مع التذكرة بأن الوحي لم يكن نصوصاً مكتوبة بل كان مسموعاً . أنظر فيها بعد « طرق التجديد » .

الفلسفة الاسلامية ليست مجرد تاريخ للتراث القديم بل هي موقف للباحث المعاصر . فالباحث المعاصر غالباً ما يكون باحثاً مسلماً وفيلسوفاً في نفس الوقت ، ولذلك فإنه لا يستطيع أن يبحث محايداً بل يبحث ملتزماً وآخذاً لموقف . فلا يكفيه أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم التي يصنعونها بوصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء هذه المشكلة أو تلك في الثقافات المعاصرة ، وأخذ مواقف ثم المقارنة بينها وبين موقف التراث القديم وموقف الباحث المعاصر . تلك هي مهمة الباحث أساساً . والاكتفاء بالتقرير أو بالنقد الخارجي الذي يعتمد على قضايا الدين ومسلماته أو على المزاج الشخصي ، هذا النقد الذي يلحق بنهاية البحث لا يكفي لاعادة بناء الموقف القديم . فالباحث المسلم يختلف عن المستشرق في أنه داخل في التراث ، والتراث جزء منه ، وهو مسؤول عنه مسؤولية قومية ، ولا يستطيع أن ينظر اليه نظرة السائح الغريب الذي يعجب ويتأمل عالماً غريباً عنه بل هو مسؤول فكرياً وقومياً عن موضوع دراسته ، وله الحق في تغييره بالزيادة أو النقص ، وفي تأويله وتفسيره طبقاً لحاجات عصره ، وفي إكماله وتطويره طبقاً لظروف العصر . وهكذا كانت علاقة المفكرين بعضهم ببعض . لم يكتب الفارابي كتاباً عن الكندي عارضاً آراءه ، ولم يكتب ابن سينا كتاباً عن الفارابي أو الكندي محللاً لنظرياتهما ، ولم يكتب ابن رشد كتاباً عن الفارابي أو الكندي عارضاً لوجهة نظرهما بل كان كل منهم مسؤولاً فكرياً وحضارياً (أي قومياً بلغة عصرنا) عن أعمال سابقيه ، فطورها ناقداً ومتغيّراً ومكمّلاً . بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولا يكاد يذكر سابقيه لأن العلم مستقل عن واضعيه . وكان لا يذكر إلا من ينفرد بموقف خاص يخرج من البناء للعلم . ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الند للند : الحوار ، والجدل ، والنقاش ، والنقد ، والتفنيد ، والهدم ، وإعادة البناء . ولم يقم أحد بما نقوم نحن به الآن من تكرار لمادة قديمة نعيد عرضها ، ونبيعها ، ونتعالم بها بغزارة العلم واتساع الاطلاع وكثرة المراجع ووفرة الاقتباسات الصريحة منها والضمنية ، المعلن عنها وغير المعلن حتى لقد أصبح تراثنا القديم تاريخاً للمعارك الفكرية وليس مجرد متحف للأفكار يتنقل بينها السائح وهو غريب عنها . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ، ويتمثله ، ويزيدعليه . ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللاً لها ، بل إنه حتى في عصر الشروح والملخصات كان الشرح زيادة على القديم . وكان التلخيص تركيزاً على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضاً عملاً إيجابياً ولم يكن مجرد إخبار وتعريف وتكرار وعرض . وكان الفقهاء أيضاً يكملون بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر ، والجميع على نفس

المستوى من المسؤولية الفكرية والقومية . ولم تكن تعني التلمذة على شيخ والريادة عليه تكرار المريد للشيخ في التصوف أو الفقه أو الأصول بل كانت تعني رد فعل ومعارضة ومناقضة . فإذا شب المريد فإنه يعيد بناء مذهب الشيخ قبل أن يعد فضائله ويـذكر مناقبه . ويتضح ذلك أكثر في الفلسفة . فالفلسفة ليست مذاهب للكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو إخوان الصفا أو ابن رشد بل هي قسمة عامة للفلسفة الى منطق وطبيعيات والهيات ، ويمكن زيادة قسم آخر وهو النفسانيات كما هو الحال عند إخوان الصفا . وهناك في الإلهيات نظريات عامة تحدد الصلة بين الالهيات والطبيعيات . هناك أيضاً موضوعات عامة مثل استقلال قوانين الطبيعـة أو عدم استقـلالها بصرف النـظر عن المفكرين الذين قالوا بالأول أو بالثاني . وكان يمكن أن تتغير الأسماء ولكن لا تتغير الأبنية الفلسفية أو علوم الحكمة أو النظريات أو النتائج أو الموضوعات أو المسائل . قد يكون هدف المستشرق من نسبة الفكر الى القائل به هـو إثبات جـدب الحضارة ، وصمت الوحي ، وأنه لولا الفيلسوف أو العالم لما ظهر الفكر ، فالانسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر . إذا كان هؤلاء المفكرين والعلماء معظمهم غير عرب وإن كانوا مسلمين ، فإن المستشرق بذلك قد حقق هدفه من إثبات نظرته القومية على الحضارة الاسلامية ، وإرجاع الابداع الى الخصـائص القوميـة للحضارة وحتى لا تكـون هي الحضارة العربية .

وقد كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة كما يحدث في العصر الحالي ، مع أن هذا قد حدث عند إخوان الصفا وفي حلقات الكلام والفقه والتصوف ، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي ، وكأن الوحي المتحول الى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين من وحدتهم ، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم . للفكر مساره في التاريخ وما الافراد إلا حوامل له . ومؤلفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لا شأن له بالقائلين بها ، بل هي تعبير عن أنساق عقلية خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل[49] .

فإن قيل : إن الهدف من المنهج التاريخي هو الإخبار ، والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحضارة موضوع الدراسة ، فكيف يتأتى الفهم المطلوب لها إن لم تكن هناك المادة المفسَّرة أو المفهومة وإن لم يتم البحث والتنقيب عنها والتعريف بها ؟

---

(49) أنظر رسالتنا Les méthodes d'Exégèse وأقسامها الثلاثة : الشعور التاريخي ، الشعور الفكري ، الشعور الفعلي .

قيل : كل هذا ليس مهمة المفكر بل مهمة المحقق والناشر والمؤرخ . ولكن الباحث يأتي بعد ذلك لفهم ما جمعه المؤرخ وتفسيره وبيان دلالته . ليست مهمة الباحث هي الإخبار والتعريف أي أن يروي لنا ما حدث بالفعل لأن روايته لا تؤدي في الغالب إلى شيء جديد لأن الفكر لا يمكن تحويله الى وقائع يمكن سردها خاصة إذا كان ناشئاً من وحي يتحول هو الى فكر ، ويتشكل في صورة علوم حضارية محددة . هدف الباحثين إذن ليس الإخبار والتعريف بل إرجاع الظواهر الفكرية الى أصولها الأولى التي خرجت منها ـ الكتاب والسنة ـ لمعرفة كيفية خروجها منها ومحاولة العثور على منهج أو مناهج دائمة ومتكررة يمكن بواسطتها العثور على منهج إسلامي عام . فإذا كان الهدف من الإخبار هو إيصال المعاني فإن المعاني لا توجد في الوقائع التاريخية بل توجد حين توجد الوقائع في النفس وذلك عن طريق التوحيد بين التجارب الشعورية للنفس وبين الوقائع الماضية باعتبارها تجارب شعورية أيضاً . يتم إيصال المعاني عن طريق قراءة الحاضر في الماضي ، والشعور بالماضي في الحاضر ، وليس عن طريق « الإخبار » المادي ، فالوقائع المادية مصمتة لا تحمل أي معنى . لقد أدى الإخبار دوره ، وهو مرحلة تمت وانتهت ، فقد عرفنا ما حدث في التاريخ وتكرر ذلك حتى أصبح معاداً مردّداً بل منقولاً من باحث الى آخر . والآن بعد إرجاع المواضيع الى أصول في الوحي يمكن إعادة بنائها وإعطائها أسساً عقلية يمكن أن تعطيها أبنية مستقلة بذاتها لها براهينها وصدقها ووضوحها في ذاتها ، ليس المطلوب الآن هو الإخبار بل اكتشاف « تصورات العالم » في علومنا القديمة التي تحدد نظرتنا الى واقعنا المعاصر والبحث عن وجهات سلوكنا في أبنيتنا النفسية القديمة التي ورثناها .

لقد نشأ الاستشراق لهذه الغاية ، وهي الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن البلاد الأخرى التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك حتى تسهل السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها . كانت الغاية جمع المعلومات الى الوطن الأم وهي أوربا عندما كانت دولها سيدة البحار . كان المستشرقون هم الوسيلة لذلك[50] . تبعناهم نحن وظننا أن حضارتنا هي مجرد إخبار عن ماضي ووقائع نستعيد ذكراها وكأننا نعرّف أنفسنا بما نجهل . ولكن هذه المرحلة انتهت أو قاربت على الانتهاء ، يحاول بعض المستشرقين

(50) كان عديد من المستشرقين موظفين في حكوماتهم أو ملحقين ثقافيين أو سفراء أو جنوداً لهم في البلاد المستعمرة ، تعلموا لغة الشعوب أثناء إقامتهم بينهم وتعلموا عاداتهم وتقاليدهم ودرسوا ثقافتهم وحضارتهم وشخصيتهم الوطنية من أجل إعطاء حكوماتهم أكبر قدر ممكن من المعلومات عن هذه الشعوب حتى يسهل التعامل معها بما يسهل تحقيق أغراض الدول الأوربية .

النفاذ الى جوهر الفكر دون التاريخ ، ونتلمس نحن ذلك ولكن على استيحاء . ولكن لم يحاول معظمهم حتى الآن تمثل روح القرن العشرين ، روح التحرر في البلاد النامية لأنه ما زال غريباً في عقليته وفي بنائه النفسي ، وفي أهدافه وبواعثه . ولذلك نشأ صراع خفي أو معلن بين المستشرقين والباحثين الوطنيين في البلاد النامية الذين استطاعوا فهم لعبة الاستشراق وإقامة بديل عنه وتأسيس علوم إنسانية وطنية خاصة علم الاجتماع . ولكن ما زال المستشرقون يجدون من يفتح لهم ذراعهم من الباحثين الذين هم امتداد الاستشراق في بلادهم والذين وقعوا ضحية مناهجم والذين لم يبلغوا بعد درجة الوعي القومي والذين ما زالوا يسلكون « بعقدة الخواجة » أو الذين تربطهم بالاستشراق الغربي مصالح مشتركة من مناصب أو درجات أو دعوات أو مؤتمرات .

والبحث التقريري نوع لم يعرفه تراثنا بل إن الشروح والملخصات ذاتها لم تكن مجرد جمع مادة أو إسقاط أخرى بل كانت محاولات فلسفية تزيد من نطاق التحليل الفعلي وبيان أسسها النظرية ، وهذا هو الشرح ، أو أن تركز على الأفكار الأساسية التي تبرز من خلال التحليلات والبراهين ، وهذا هو التلخيص . أما التقرير المحض الذي يجعل من الفكر مجد تاريخ ويصبح لدينا « تاريخ الفلسفة الاسلامية » أو « تاريخ علم الكلام » أو « تاريخ التصوف الاسلامي » أو « تاريخ الفقه الاسلامي » ، فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ ، والتاريخ لا يدرس إلا الموضوعات في عالم الأعيان ، فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين . ولقد ظهرت في التراث القديم محاولات لتاريخ الفكر لكنها كانت محاولات فلسفية . فابن تيمية يؤرخ للفكر الاسلامي ولكنه يؤرخ له كفيلسوف ، وابن رشد يبحث في علم الكلام ولكنه لا يقرر فقط بل يفكر على ما يقرر ، وينقد ويغير ، ومحمد عبده في رسالته عن التوحيد لم يقرر فحسب بل حاول إعادة بناء العلم نفسه . والأمثلة كثيرة في التراث على أن الباحث هو فيلسوف . والدارس هو مفكر . أما هذا النوع من البحث التقريري الصرف في تاريخ العلوم العقلية أو تاريخ المشاكل فهو نوع غريب كل الغرابة عن روح التراث ، فضلاً عن الخلط بين التاريخ والفكر . وهو خطأ لا يتبدد إلا بعد دراسة مناهج العلوم الانسانية أولاً ، وتجديد الباحث لهدفه وفهمه لطبيعة التراث وخاصيته الأولى ثانيا ، وهو أنه وحي يتحول الى حضارة ، ووضع مثالي يتحول الى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة .

المنهج التاريخي إذن يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها . ويرجعها الى عناصر مادية وإلى عوامل تاريخية مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا عوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته . فالطبيعة لا تنتج فكراً بل هي محررة للفكر . ففي مقابل التفكير العِلّيّ

يوجد التفكر الماهوي ، الأول يعتبر الموضوعات الفكرية معلومات والعوامل التاريخية عللاً ، والثاني يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كماهيات أو معان . كما نضع في مقابل التفكير النشوئي التاريخي الذي يتتبع نشأة الأفكار في الظروف التاريخية التفكير التكويني الشعوري الذي يتتبع نشأة الأفكار في الشعور . وكلاهما المنهج العليّ والمنهج النشوئي التاريخي خطآن من أخطاء العصر ، ونقص في تكوين عقلية الباحث الفلسفية خاصة أمام تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية . مهمة الباحث إذن تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة الى أساسه الفكري الشعوري من أجل تحديد تصورات العالم . مهمته وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور . ولا يعني تحليل الظواهر الفكرية باعتبارها موضوعات مستقلة عن التاريخ الوقوع في مثالية مغرقة وذلك لأن التاريخ سيظل الحامل للافكار وستظل المواقف الاجتماعية هي المهيئة لظهور الفكر من خلال الشعور ، أي أن الموقف هو الموقف النفسي الاجتماعي . الفكر لا يظهر إلا في التاريخ وفي الموقف الاجتماعي ولكنه لا يتأسس إلا في الشعور . ولكن في التاريخ هناك فرق بين الوقائع الدالة والوقائع المصمتة التي لا دلالة لها ، فالاولى هي التي تثير الفكر ، وهي التي يمكن رصدها لأنها تبين مسار الفكر في الواقع ونشأته فيه ، في حين أن الثانية مجرد تجميع لوقائع لا تعني شيئاً وكأن التاريخ ما هو إلا مجموعة من الحوادث المتراصة الخالية من أي معنى .

ولما كانت الفلسفة الاسلامية ذات طابع عارض وليست ذات طابع مشكل فالفيلسوف يعرض نظرياته وآراءه مرة واحدة ، ويعبر عن تصوره للعالم ، ولا يفكر محللاً مشكلة ما وعارضاً لأوجه حلولها المختلفة . لذلك كان على الباحث أن يتجه بفكره نحو المشاكل نفسها التي تكمن وراء العرض ، يعرضها في صيغة تساؤلات مفتوحة دون أن يكررها في قوالب ونظريات مغلقة حتى يستطيع السامع أو القارىء أن يساهم في حلها . يمكن عرض التساؤلات في صيغة توحي بأن هناك حلين متعارضين مثل : هل المنطق يرد الى الإلهيات أم الإلهيات الى المنطق ؟ هل السياسة عند الفارابي في تصوره للمدينة الفاضلة ترد الى الالهيات أم الى بناء الدولة الحمدانية ؟ هل الطبيعيات تحليل للطبيعة أم الهيات مقنعة ؟ هل الله مفارق كما هو الحال عند الفلاسفة أم حال كما هو الحال عند الصوفية ؟ هل الوحي تنزيل أم تأويل ؟ ميزة هذا العرض أنه يحيي الفكر ويجعله مشكلة بل ومشكلة شخصية للطالب أو السامع أو القارىء إذ عليه أن يختار أحد حلين أو أن يرفضهما معاً أو يقيم حلاً ثالثاً لو استطاع ذلك[51] . لا بد للفلسفة

(51) لا يعني ذلك الوقوع في النظرة الأحادية الطرف والانتقال من نقيض الى نقيض وفقدان التوازن كما هو الحال

الاسلامية إذن من الفكرة الموجهة ومن فرض أولي حتى يمكن إحياء المادة وفهمها وعدم تكرارها . فكما أن الطبيعة لا تتحدث بل يشع فيها نور العقل فتصبح معقولة ، كذلك مادة الفلسفة الاسلامية لا تعرض نفسها وتحتاج الى فرض يمكن شرحها وبيانها وإلا لصارت جزءاً من التاريخ العام أو تاريخ الفرق ، ويصبح الفلاسفة مادة في كتب الطبقات . مهمة التجديد أنه باستطاعته اقتراح الفروض ، والقاء وجهات النظر التي يمكن العثور عليها إما من الوحي وهو المصدر أو من العقل وهو الأساس أو من الواقع وهو المحك أو القياس .

وفي النهاية ، يمكن للباحث ابتداء من الإخبار أن يقوم بإعادة البناء فإذا استطاع بالإخبار أن يحصل على مادة مثالية للحضارة وليس على مجرد وقائع تاريخية لا دلالة لها فإنه يمكنه بعد ذلك أن يقوم بالخطوات الثلاثة الآتية :

1 ـ أن يقوم الباحث بجمع المادة الفكرية اللازمة إما لارجاعها الى أصولها في الوحي أو لإعادة بنائها في العقل دون نقد أو تمحيص أو تدخل شخصي من الباحث خاصة إذا كان مجدداً همه الأول هو عرض الموضوعات أو النظريات أو العلوم وترتيبها وتصنيفها دون أدنى تفسير من جانبه ، يكفيه لذلك أقل درجات الوضوح العقلي . وهذا ممكن بالرجوع الى الوحي كنقطة ارتكاز .

2 ـ أن يقوم الباحث بتجاوز الترتيب والعرض الى النقد والتمحيص محللاً وناقداً ، عارضاً ومقترحاً ، مؤيداً ومهاجماً إما بالنظر الى الأصول في الوحي أو بالنظر الى الفهم الشخصي للباحث أو ذوقه الفلسفي أو اتجاهه العلمي أو واقعه الاجتماعي ، وغالباً ما يتعرض هذا النوع الى خلط بين الأصول نفسها وبين المزاج الشخصي للباحث أو انتسابه المذهبي . وفرق بين النقد والتجديد ، فكثيراً ما يتوجه الباحث في آخر مشكلة بعد أن يعرضها عرضاً تاريخياً ـ مقرراً بذلك مادة محايدة لا دخل له فيها ـ كثيراً ما يتوجه بالنقد المعتمد على قضايا الدين أو مسلماته ، وفي أحسن الأحوال على النظر العقلي والذوق السليم، كما يعتمد أحياناً على الذوق الفلسفي والمذهب الفكري الذي ينتسب اليه الباحث . وهذا ليس هو المطلوب إذ أن هذه الطريقة التي تقرر مادة محايدة وهي في الحقيقة ليست كذلك والتي يلحق بها نقد خارجي لا يجدي تقع في خطأين : خطأ التقرير وخطأ النقد الخارجي .

3 ـ أن يقوم الباحث بعمل موضوعه من جديد باعتباره مفكراً أو فيلسوفاً أو

في العقلية الغربية بل يعني فقط إثارة إشكال هو إشكال عصري ، وإعادة الاختيار بين الاحتمالات طبقاً لحاجات العصر ومتطلباته .

عالماً ، يحاول أن يبنيه من أساسه مستنيراً بالاصول ومستعيناً بالمادة العلمية التي عرضها الباحث الأول والتي نقدها الباحث الثاني ، ولكن جهده يتركز أساساً على تكوين الموضوع وبنائه باعتباره مؤلفاً كالمؤلفين السابقين المطلوب من الباحثين الدخول في المشكلة القديمة وإعادة وضعها كموقف التزم فيه بفكر التراث وأخذ موقفاً منه . وبذلك يبدو الباحث متسقاً مع نفسه ، وممثلاً لحضارته . يحاول الباحث المجدد أن يعيد بناء الموقف القديم بثقافة العصر، وسرعان ما يجد موقفاً يحتمه عليه فهمه الجديد للوحي. يستطيع بعد ذلك أن يقارن بين حلول التراث وأن يبني مواقفه من جديد لأن الحدوس الفلسفية واحدة تتكرر في كل عصر وبكل لغة وفي كل ثقافة. وهي معادلة صعبة أن يجمع الباحث بين التاريخ والفكر. فلا تهمنا الوقائع التاريخية بقدر ما يهمنا الفكر والتحليل النفسي للافكار ومدى أثرها وفاعليتها في الجماهير عن طريق إعادة بناء الموضوع نفسه في الشعور وتجربته على الباحث نفسه . وعلى هذا النحو يتم الخلاص من عيوب المنهج التاريخي[52] .

ب ـ المنهج التحليلي :

يقوم هذا المنهج على تفتيت الظاهرة الفكرية الى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها . فالظاهرة الفكرية ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً يمكن تحليلها الى عناصرها الأولية حتى يتم توضيحها وفهمها . فإذا كان المنهج التاريخي يقوم باستبدال واقعة مادية بالظاهرة الفكرية فإن المنهج التحليلي يقوم بعد ذلك بتفتيت هذه الظاهرة الصناعية وردها الى عناصرها الأولية أو الاجتماعية أو السياسية أو الدينية . وهكذا أصبح العنصر الديني مع أنه هو الدافع الأول لتكوين الظاهرة عنصراً مساعداً لبقية العناصر ، ضامراً ، متقوقعاً على نفسه ، يتدخل فيما لا يعنيه .

وهذا المنهج مخالف تماماً لطبيعة الظاهرة الفكرية المدروسة التي تكونت أساساً من تحويل النص الموحى به الى معنى والمعنى الى بناء نظري . ففكرة العوامل التي تحدد تكوين الظاهرة وتتحكم فيها وفكرة العناصر التي تتكون منها مادة الظاهرة لا يمكن أن تساعد على فهم الظاهرة الفكرية التي نشأت طبقاً لمنهج في تفسير النصوص أي طبقاً

---

(52) لذلك وضعنا في الهامش كل التاريخ القديم وتحليلاته المدعمة بالنصوص ووضعنا الفكر وتحليل الموضوعات وبنائها في الشعور في صلب الصفحة . ولقد أطلنا في عرض المنهج التاريخي أكثر من المناهج الأخرى باعتباره أكثرها شيوعاً في الاستشراق ولشموله أحياناً للمناهج الأخرى . (أنظر تطبيقاً لذلك : « من العقيدة الى الثورة » خمسة مجلدات ، مدبولي القاهرة 1988 ، دار التنوير ، بيروت 1988) .

لمنطق في فهم الوحي وحسب منطق عقلي آخر حدد طبيعة البناء النظري الظاهرة الفكرية الناشئة من تحول الوحي الى حضارة ليست ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً من عناصر ووقائع مادية أنشأتها عوامل تاريخية بل ظاهرة معنوية نشأت من تحول النص الديني في شعور المفكر الى معنى ، فهي امتداد للنص الديني على مستوى الفكر .

والأمثلة كثيرة على ذلك . فعديد من الدراسات على المسائل الجزئية في علم الكلام لا تعطي نظرة شاملة على أساس هذا العلم ولا تدرك جوهره . فيمكن دراسة عدة جوانب من التوحيد كالتأليه أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه مع إعطاء مئات من الآراء عن كل منها ولكن ذلك كله لا يجعلنا ندرك ماهية التوحيد أو عملية التوحيد أو عمليات الشعور التي وراء النظريات الجزئية . كذلك عديد من الدراسات الجزئية عن عصر الترجمة وأسماء المترجمين وعناوين ترجماتهم لا تعطي كلاً شاملاً عن معنى الترجمة والدور الثقافي الذي قامت به في تمثيل الفكر الاجنبي وتمثله واحتوائه داخل لغة الحضارة الجديدة ونشأة لغة جديدة للتعبير بها عن المعاني الواردة . ونظريات متفرقة من هذا الفيلسوف أو ذاك في علمه أو فلسفته أو طبه أو رياضياته لا تكشف عن حدس الفيلسوف ومنهجه وتصوره الذي يحاول به التعبير عن الوحي . وتحليلاته متفرقة عن القيم الصوفية والأحوال والمقامات لا تكشف عن التصوف كقصد عام وموقف كلي من الحياة وتيار خاضع لظروف إجتماعية ينشأ بوجودها ويختفي بعدمها . وتحليلات جزئية لمناهج الرواية لا تكشف عن المناهج العامة للنقد التاريخي التي وضعها علماء الحديث والأصول وتفريعات متناثرة عن اللغة لا تكشف عن منطق اللغة والصلة بين اللفظ والمعنى والشيء . وتقسيمات لا تنتهي لأنواع العلل لا تكشف عن الصلة بين الوحي والواقع أو بين النص والعالم . ونظريات متناثرة عن العلوم العقلية الاسلامية لا تكشف عن بناء عام للحضارة الاسلامية وتطورها ، تظهر فيه الحضارة كوحدة عضوية واحدة .

وقد نشأ تفتيت الظواهر الى عناصرها الأولية من عقلية الباحث الغربي ومزاجه وثقافته وبيئته وطبيعة الدين الذي نشأ فيه وطريقة تحوله الى حضارة عن طريق الرفض وردود الفعل . فطبقاً للمسيحية التي يعتنقها عديد من المستشرقين يمكن تقسيم الظاهرة الى عوامل دينية وأخرى غير دينية لأن الدين لا ينظم إلا جانباً خاصاً من جوانب الحياة وهو الجانب الروحي وما سوى ذلك فهو الجانب المادي لا شأن للدين به . هناك إذن عامل ديني وعامل غير ديني يشمل العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فإذا نظر المستشرق الى نشأة الفرق الاسلامية فإنه يحكم بأن هذه النشأة سياسية وليست دينية . في حين أن الوحي الاسلامي بطبيعته لا يفرق بين الدين والواقع ، والعامل السياسي عامل

ديني ، والعامل الديني عامل سياسي واقتصادي واجتماعي . . . الخ . وعندما رفضت العصور الحديثة في الغرب كل الموروث القديم عن طريق رد فعل هائل ضد السلطة الموروثة ظهرت الأفكار الجديدة من خلال ظروفها الاجتماعية وبيئتها الثقافية . فمنها ما نشأ نشأة سياسية ومنها ما نشأ نشأة إجتماعية ، ومنها ما نشأ نشأة اقتصادية . وهكذا يمكن تفسير نشأة الأفكار وتطورها منذ عصر النهضة حتى الآن في الثقافة الغربية عن طريق البحث عن العوامل التي سببت نشأتها . ويجوز في كثير من الأحيان تفسير الظاهرة بعامل واحد وبذلك تنشأ العقلية أحادية الطرف تتقلب على العوامل ، واحد تلو الآخر ، لا تستقر على حال . وانتقلت الثورة على الموروث إلى هذا الموروث ذاته تبحث عن مصادره فتحللت النصوص الدينية ، وتفتت الى مصادرها في تاريخ الاديان أو تاريخ المجتمعات القديمة ، وثبت أن ما ظنه الناس قروناً طويلة وحياً أنه ليس كذلك بل مجموعة من كتب التاريخ القصصي والأساطير . تحللت النصوص ورجعت كل فقرة الى مصادرها في بابل أو آسيا الصغرى أو مصر، وظهرت بواعث التأليف سياسية واقتصادية واجتماعية. ولما أثبت التحليل جدارته في النصوص الدينية في الغرب، ولما كان المستشرق في النهاية باحثا غربيا نشأ وتكون في الثقافة الغربية ظن أن ما حدث في بيئته لا بد وأن يكون قد حدث ضرورة في كل بيئة أخرى ، وهذا هو خطر تعميم الجزء على الكل . لقد سارت العقلية الأوربية في المناهج التحليلية لأنها اصطدمت بمعطيات مركبة أضرّت بها وبواقعها ، وكان لزاماً عليها تحليلها للكشف عما إذا كانت معطيات صحيحة أو باطلة ، فالتحليل باعث في الشعور الأوربي كوسيلة للكشف عن الزيف والبطلان .

وقد يستعمل التحليل عمداً للقضاء على الطابع الكلي الشامل وهو أهم ما يميز الحضارة الاسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل ، فبتفتيت الكل لا يرى أحد الأجزاء المتناثرة ، ومن ثم لا تختلف الحضارة الاسلامية عن الغربية في شيء ، فكلاهما مجموعة متناثرة من الأجزاء . وقد يستعمل التحليل بطريق لا شعوري تعبيراً عن رغبة دفينة في الهدم وقضاء على الموضوع ، فالتحليل تفتيت وسحق ، يحقق الباحث ما يريد من القضاء على الظاهرة إن أراد . وقد يستعمل التحليل حتى يمكن رد كل جزء إلى أجزاء شبيهة في حضارات معاصرة ، ومن ثم يكون التحليل مقدمة لاثبات الأثر الخارجي وتفريغ الحضارة من مضمونها الأصيل .

وقد حاولت المناهج الغربية المعاصرة استدراك الأمر ، فظهرت المناهج التكاملية التي تبغي أخذ العوامل كلها مرة واحدة ، واستُبعد التفسير الأحادي للظاهرة . كما ظهرت مناهج « الجشطلت » تعطي الأولوية للكل على الأجزاء . ونشأ منهج وصف الظواهر يعطي أيضاً الأولوية للكل على الأجزاء ، ويجعل من الظواهر الفكرية ماهيات

مستقلة عن عواملها المادية ، بل ونشأت مذاهب فلسفية كاملة ، مثل مذهب هيجل تقوم على وصف الكل وأن الأجزاء ما هي إلا تعيينات للكل الذي يتطور ويظهر في الأجزاء ، ويتجلى وينكشف على مسار التاريخ . ولكن المستشرق نادراً ما يأخذ بيئته الثقافية موضعاً للدراسة والتأمل ، ونادراً ما يحلل شعوره الخاص لرؤية عملياته . يخضع لمؤثرات بيئته ، ولا يحاول التحرر منها بالرغم من النداءات المعاصرة والتنبيه على الاخطار . ولكن في الشرق ، وفي رحلاته إليه ، بل وفي رغبته في التخصص الدقيق ، والبحث المنمق ، ينسى الكل وراءه أو فوقه . لم يتابع المستشرق في منهجه التحليلي أي مناهج تحليلية في القرن العشرين ، تحليل اللغة ، تحليل المفاهيم والتصورات ، تحليل المنطق ، تحليل الرموز ، تحليل المعطيات الحسية ، تحليل التجارب الشعورية ، التحليل النفسي ، التحليل العاملي . . . الخ أي أنه حتى في تحليله التاريخي انعزل عن الفلسفة التحليلية وهي إحدى فلسفات العصر الرئيسية كرد فعل على المناهج التركيبية والنظرات الشمولية والمذاهب الشامخة التي سادت القرن التاسع عشر . وكان بإمكانه الاستفادة من كل هذه المناهج التحليلية الفلسفية لأنها أكثر قدرة على تحقيق أهدافه الثابتة وأكثر تعبيراً عن عقليته الغربية . وقد تكون المناهج التحليلية المعاصرة على مشارف الانتهاء بحدوث رد فعل عليها والعودة الى النظرة الشاملة للأمور ، ولكن المنهج التحليلي الاستشراقي باق لا يتغير ، ومستمر منذ نشأة الاستشراق حتى الآن . فالاستشراق لا يحدث ردود فعل على نفسه ، فهو الفعل ورد الفعل معاً . وأي مستشرق يرفض المناهج التحليلية ويحاول إعطاء نظرة شاملة ، فإنه يتعسف في النظرة ، يركبها طبقاً لهواه أو لأحكام عامة على الحضارة بالجدب ، وعلى الدين بالجمود ، وعلى الوحي بالاضطراب والاختلاط ، وعلى التوحيد بالتجريد ، وعلى العقائد بالقضاء والقدر ، وعلى الشعوب بالتخلّف .

وليس معنى ذلك أن المنهج التحليلي في ذاته عقيم ، ففي تراثنا القديم نماذج من التحليلات التي تكشف عن البناء الكلي. بل أن التراث كله قائم على نظرية في التحليل ، تحليل الوحي إلى مراحل ، وتحليل العقائد إلى أصول ، وتحليل أصول الفقه إلى أدلة . كل علم يقوم على تحليل . وأوضح مثل على ذلك علم أصول الفقه وعلوم التصوف . ففي علم أصول الفقه تحليل الشعور التاريخي ، وتحليل مناهج الرواية ، وتحليل الألفاظ ، وتحليل الأحكام . وفي علوم التصوف تحليل الأحوال والمقامات ، وتحليل مراحل الطريق الصوفي . ولكن التحليل هنا هو التحليل التكويني الذي يكشف عن البناء العام أو التحليل الارتقائي الذي يبين مراحل التكوين وليس التحليل التجزيئي الذي يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها .

ج - المنهج الاسقاطي :

ويقوم هذا المنهج ، وهو في الغالب لا شعوري ، باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهن المستشرق يراها في الواقع مخفياً بذلك الظاهرة الموضوعية التي أمامه والتي كان في نيته دراستها . قد يكون الاسقاط مطلقاً عندما لا يرى المستشرق من الظاهرة التي أمامه شيئاً ولا يرى فيها إلا صورته الذهنية . وقد يكون نسبياً عندما يرى الظاهرة ولكن يضيع منه تفسيرها الحقيقي وكيفية خروجها من النص الديني ، ويعطي بدلاً عنه تفسيراً آخر يخضع للأبنية النظرية لصوره الذهنية . فالظاهرة الموجودة بالفعل بما أنها لا توجد كصورة عقلية في ذهن المستشرق فإنه يحكم عليها بالنفي . والظاهرة التي لا وجود لها بالفعل ولكنها توجد كصورة ذهنية عند المستشرق فإنه يحكم عليها بالوجود الفعلي . والشيء الوحيد الموجود بالفعل يصبح خلطاً لأن البناء النظري في ذهن المستشرق بناء ثنائي ، والشيء الوحيد الموجود بالفعل يصبح تفرقة لأن صورته الذهنية في ذهن المستشرق صورة مفترقة . وهكذا يصدر المنهج الاسقاطي أحكام قيمة يعلي فيها من شأن هذه الصور الذهنية ويقلل من شأن الموضوعات المدركة بالفعل . ويتضح هذا باستمرار خاصة إذا كان موضوع الدراسة نفسه باعتباره مقياساً للظواهر الفكرية يمكن أن يكون مرآة تعكس الصور الذهنية المسقطة عليها من شعور المستشرق وأن يردها من جديد الى ذهنه . الاسقاط إذن خطأ في الادراك يجعل المستشرق في عزلة ذهنية ، ويضعه في موقف نرجسي خالص عندما لا يرى في العالم الخارجي من موضوعات إلا ما هو موجود في نفسه كصور ذهنية .

فمثلاً يقال عن الإسلام أنه « المحمدية » أو « الاسلامية » في حين أن « الاسلام » إسم لا يحتاج الى وصف آخر . وقد سماه المستشرق المحمدية كما تنسب المسيحية الى المسيح ، والبوذية الى بوذا ، والكونفوشيوسية الى كونفوشيوس ، والتاوية الى تاو ، وكما يسمى مذهب هيجل الهيجلية ، ومذهب ماركس الماركسية . كما ركز المستشرقون كثيراً على حياة محمد ، وحاولوا كتابة عدة تواريخ لحياته كما حدث في العصر الحديث بالنسبة لحياة المسيح يميزون فيها بين الواقع والاسطورة ، بين محمد التاريخي ومحمد الايماني . وكثيراً ما تحدث المستشرقون عن الكنيسة الاسلامية أو السلطة الدينية وعلاقاتها بالدولة وعن أن سبب تأخر العالم الاسلامي اليوم هو عدم الفصل بين الدين والدولة مع أن هذا إسقاط من ذهن المستشرق المسيحي من تاريخ الغرب المسيحي ومكاسبه التي نالها من الفصل بين الكنيسة والدولة وتحرر الجماعات من سلطة الكنيسة ، وأخذ النمط الغربي على أنه هو النمط العام الذي على أساسه يعاد بناء كل الأنظمة الأخرى ، أو إتهام التوحيد الإسلامي بأنه تجريدي خالص لا يمكن فهمه ولا يقاد إليه

الـذهن ابتداء من رمـوز حسية وهي الأيقـونات . وهـذا إسقاط من ذهن المستشرق المسيحي ، والحكم على التنزيه بالتجريد ، إسقاط من التجسيم والتشبيه الذي تعود عليه . ولذلك عندما يؤيد التصور الشيعي القائم على التجسيم والتأليه على التصور السني القائم على التنزيه الخالص فإنـه إنما يسقط من نفسـه مقياس الاختيـار ، وهو المقياس المسيحي العقائدي . وعندما يقال أن الاسلام دين قوة أو دين مذكر أو دين رجولة أو دين حرب فإن المستشرق إنما يسقط من نفسه تصوره للمسيحية على الأقل نظراً على أنها دين تسامح وحب ، ودين سلام وإيمان . فكل حكم نفي يقوم به المستشرق يقوم على نفي لما لا يوجد في ذهنه ، وكل حكم إيجاب يقوم على إثبات لما يقوم في ذهنه . وإذا ما ظهرت حركات تجديد تدعو الى تغيير الواقع أو إلى اعادة فهم التراث فهماً عقلانياً قيل علمانية وإلحاداً . وقد نشأ المستشرق في بيئة كهنوتية وينتسب الى دين كهنوتي فكل ثورة ضد الكهنوت الدخيل على عقليتنا المعاصرة تكون علمانية . كما تعود على تصور أن الله متجسد فكل رفض لهذا التصور لله يعتبره إلحاداً . وإذا ما نشأت حركات أخرى تدعو الى البدء بالواقع وإلى فهم حياة الناس قيل مادية وماركسية وذلك لأن الباحث الغربي تعود على أن الروح شيء وأن المادة شيء آخر ، وعلى أن كل من يبدأ من العالم يكون مادياً وكل من يبدأ بحياة الناس وصراعهم يكون ماركسياً في حين أن تراثنا القديم قد قدم لنا هذا النمط الفكري عند أصحاب الطبائع من علماء الكلام وعند ابن رشد من الفلاسفة. كما أن عديداً من الثورات في تاريخنا القديم ، مثل ثـورة الزنـج وثورة القرامطة قد نشأت بدءاً بالواقع من أجل تغييره تغييراً جذرياً . ولا يحدث هذا الاسقاط من البـاحث الأوربي فحسب بل قـد يحدث أيضـاً من بـاحث ينتسب الى الحضـارة الاسلامية ولكنه مثقف ثقافة غربية ، ويتبع منطق الغرب في تفكيره ، ولم يحاول التنصل منهـا أو وعي ذاته ومنـطق حضارتـه ، فيصير الاسـلام في ذهنه ديناً مثـل غيره من الاديـان ، ويقاس عـلى المسيحية ، وتنقـل دعـوات الاصـلاح عـلى النمط المسيحي الغربي[53] .

وينشأ المنهج الاسقاطي من خضوع الباحث لهواه وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعينة مع أن التحرر من الأحكام المسبقـة العقلية والانفعاليـة معاً هـو الشرط الأول للبحث العلمي ، وذلك نـاشيء عن إيمان المستشرق بثقافته وأنها هي النموذج الوحيد لكل الثقافات وأنه ينتسب الى حضارة هي

(53) مثل الدعوة الى العلمانية عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد ، والدعوة الى المادية العلمية عند إسماعيل مظهر .

مركز العالم ، ومحور التاريخ ومصدر الحقائق، ومنبع المناهج ، ومهد العلوم . قد يرجع ذلك الى تضخم في الذات الحضارية لدى المستشرق ، ونعرة غربية تجعله ينظر الى الظواهر المدروسة من علٍ ولا يضعها على نفس المستوى مما يسهل الاسقاط . فالاسقاط في نهاية الأمر هو وضع الآخر في قالب الذات ، والحكم بالسواد على ما ليس بأبيض ، وكأن العقلية الغربية باسقاطها في جوهرها عقلية عنصرية هي الأساس للثقافة والدين والفن والعلم والحضارة .

ليس معنى ذلك أن الإسقاط ذاته لا يؤسس منهجاً ولا يعطي رؤية ، بل الاسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هي الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها في كشف الموضوع . ولكن الذاتية يمكنها أن تتجه نحو الموضوع وتنيره . وتحليله الى معنى، وفي هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحدس وأساساً لرؤية، وتكون هي الذاتية الخالصة المتجردة عن أي هوى أو مصلحة أو صور ذهنية بيئية . وتراثنا القديم قد مارس هذا التوجه من الذات نحو الموضوع كما هو واضح في علوم التصوف واعتمادها على الرؤية والحدس والادراك المباشر وكما هو واضح أيضاً في علم أصول الفقه عندما يقوم النص الذي يحتوي على الأصل بتوجيه الشعور نحو العلة المشتركة مع الفرع من أجل تعدية حكم الأصل الى الفرع . ومناهج الأصوليين في تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط كلها قائمة على البداية بالذاتية النصية . والقياس الشرعي أيضاً يبدأ بتوجيه النص نحو الواقع من أجل رؤيته . والضامن لموضوعية الذاتية هو أنها تعتمد على الوحي باعتباره حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف . كما أن براءة الشعور الأصلية قادرة على توجيه الذات نحو الموضوع دون قضاء عليه أو تزييف له ، وهي البراءة التي تعبر عن النية الخالصة من حيث وظيفتها المعرفية .

د ـ منهج الأثر والتأثر :

بعد أن يقوم المنهج التاريخي بمهمة الفصم بين مصدر الظاهرة الفكرية ، وهو النص الديني ، وبين هذه الظاهرة نفسها مرجعاً إياها الى مصدر تاريخي محض ، وبعد أن يقوم المنهج التحليلي بمهمة تفتيت الظاهرة الفكرية الى عناصر وعوامل تاريخية تكون موضوعاً إصطناعياً يعادل الظاهرة الفكرية مدعياً تمثيلاً لها أو بديلاً عنها ، وبعد أن يقوم المنهج الاسقاطي بمهمة تفسير الظاهرة الفكرية ابتداء من الصور الذهنية المماثلة أو المخالفة والتي ليس لها إلا وجود ذهني خالص في نفس المستشرق ، يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها من

مضمونها ، ومرجعاً إياها الى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى دون وضع أي منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر ، بل بإصدار هذا الحكم دائماً بمجرد وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما مع أن هذا التشابه قد يكون كاذباً وقد يكون حقيقياً ، وقد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً . والأمثلة على ذلك كثيرة فقد قيل عن الفلسفة الاسلامية بوجه خاص أنها فلسفة يونانية مقنعة وأنها ترديد لما قاله اليونان من قبل ، بل ترديد خاطىء يسوده عدم الفهم والخلط التاريخي . وهذا غير صحيح على الاطلاق بل ويدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث كلما تلقي حضارتان. فالفلسفة الاسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية الا اللغة ولكن المعاني المعبر عنها ظلت هي المعاني الاسلامية . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، وبرفض استراحة الاله ويقول بالعناية الالهية ، يرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض فإنهما لم يفعلا ذلك إتباعاً لأفلاطون بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الاشراقية التي تؤثر فيها الوحدة على الكثرة والتي يسود فيها القلب على العقل والتي يكون الأولوية فيها للروح على البدن . وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعّال بل رفضاً للتصور الفردي للخلود ، وإيثاراً للروح الجماعية . وإذا كان الفلاسفة والأخلاقيون قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنها حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لافلاطون بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . وما دامت الظواهر تفسر من داخلها فلماذا اللجوء الى الخارج ؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء الى العلل البعيدة ؟

وقد قيل عن التصوف أيضاً أنه ناشيء من مصدر خارجي فهو إيراني نظراً لوجود التشابه بين عناصر في التصوف الاسلامي وعناصر أخرى في التصوف الايراني مثل صور الناس ، والصراع بين النور والظلمة والمعرفة الاشراقية . وهو هندي أيضاً لوجود تشابه بين عناصر التصوف الهندي والاسلامي مثل الفقر والزهد والورع أو تناسخ الأرواح أو الفناء الكلي . وهو يوناني لوجود تشابه بين بعض الاتجاهات الصوفية في الحضارة اليونانية وعناصر مشابهة في التصوف الاسلامي مثل النحلة الأورفية والتطهير الفيثاغورسي ، وإشراقيات أفلاطون وتأملات طاليس ، وشيطان سقراط . وهو أخيراً نصراني لوجود عناصر مشابهة بين التصوف الاسلامي والاخلاق واللاهوت المسيحي

مثل الطهارة والتقوى والمحبة والإحسان والقدوة الى الزهد والتقشف والرهبنة واحتقار الدنيا أو القول بالحلول والتجسد. في حين أن التصوف وكل التصوف إن هو إلا رد فعل اجتماعي على مظاهر البذخ والترف في المجتمع ، ومقاومة سلبية لحب الدنيا وسيادة الطمع والرغبة في الاستحواذ على كل شيء ، وكأن وجود مجرد صلات تاريخية بين الحضارة الاسلامية وكل هذه الحضارات المجاورة يؤكد هذا الأثر والتأثر . وقد قيل عن أصول الفقه أنه أيضاً أثر من آثار المنطق اليوناني وأن الشافعي ، واضع علم الأصول ، تعلم اليونانية لهذا الغرض في حين أنه شتان ما بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي . فالمنطق الأصولي يشمل أولاً مناهج للنقد التاريخي(54) . ومناهج اللغة في الأصول مرتبطة أشد الارتباط باللغة ولا شأن لها بأبحاث المقولات أو العبارة في المنطق اليوناني . ومباحث القياس الفقهي لا صلة لها بالقياس أو البرهان الأرسطي فالقياس الفقهي منتج خاص يقوم على التجربة وقياس العلة في حين أن القياس الأرسطي غير منتج ضوري عام . أما منطق الأحكام فليس له ما يرادفه على الاطلاق في المنطق اليوناني الذي هو منطق نظري خالص لا شأن له بالفعل الانساني . ولكن المستشرق لمجرد أنه رأى منطقاً وهو يعلم أن اليونان هم أصحاب المنطق فإنه يتسرع في حكمه أو يلحق الظاهرة التي يدرسها بالمنبع الذي خرجت منه الثقافات الأوربية والتي هو جزء منها(55) .

وفي علوم أصول الدين قيل أنه خضع للأثر والتأثر مع أنه أبعد العلوم عن ذلك لأنه أولها في النشأة قبل عصر الترجمة ، وهو أول محاولة للتعبير عن النصوص وفهمها فهماً عقلياً خالصاً ، وتحويلها الى معاني . قيل مثلاً إن الأحوال الثلاث ، العلم والقدرة والحياة ، عند أبي هاشم لا تبتعد كثيراً عن الأقاليم الثلاثة في النصرانية . كما قيل أن الطبع والطباع والطبائع عند الجاحظ والنظّام وثمامة وجعفر من آثار الدهرية لدى الفرس مع أن علم الكلام يفرد أبواباً خاصة للفرق غير الاسلامية ويرد عليها . فأحوال أبي هاشم صفات مطلقة منزهة غير مجسمة أو مشخصة ، والطبع عند القائلين به أكبر رد فعلي على تشخيص الطبيعة عند الأشاعرة .

ويرجع منهج الأثر والتأثر الى نشأة المستشرق في بيئة ثقافية خاصة ، هي البيئة

---

(54) وقد كان علم الحديث نموذجاً وضع عليه رينان نقده التاريخي لأصول المسيحية كما يعترف هو بذلك في المقدمة الأولى لكتابه المشهور « حياة المسيح » .

(55) انظر هذا الموضوع في رسالتنا عن أصول الفقه .

Les méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la compréhension, II, Nusul el Fiqh, le Caire, 1965.

الأوربية التي تخضع ثقافتها للأثر والتأثر . فقد نشأت الحضارة الاوربية ابتداء بالبعث اليوناني في أوائل عصر النهضة وإحياء التراث العقلي القديم لانقاذها من قطعية اللاهوت وسلطان الكنيسة . فكل مذهب فكري حديث له ما يقابله في الفكر اليوناني القديم . ولا يتضح ذلك في الفكر فحسب بل يتضح أيضاً في الأدب والفن والشعر والنثر والخطابة والعمارة والمسرح . فظن المستشرق بانطباعاته الثقافية وتكوينه الفكري أن اليونان هم مصدر كل حضارة وأن الحضارة اليونانية هي السحر الذي يسري في كل حضارة تتصل بها في حين أن علاقتها بالحضارة الاسلامية كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول. وإذا قبلت الحضارة الاسلامية منها شيئاً فإنما تفعل ذلك بعد عرضه على العقل وإثبات اتفاقه معه ، والعقل أساس النقل ، ومن ثم فهي تقبل ما يمليه العقل أولاً . وكذلك لما توالدت المذاهب الفلسفية في الغرب بعضهـا من البعض الآخر ، وتـأثر الفـلاسفة بعضهم بالبعض ظن المستشرق أن كل حضارة إنما تنسج على المنوال الغربي وغالباً ما يكون الأثر الغربي الجيد من منـطق وعقلانيـة وفكر منهجي أو تقـوى باطنيـة وتحليل للاخلاق أو تصور علمي للعالم يقوم على إثبات قوانين الطبيعية واستقلال العقل . كل ذلك أتى من الخارج ، ولم ينتج من الداخل إلا الأفكار التقليدية الشائعة التي تعبّر عن التخلف الفكري والركود العقلي ،وكأن ثقافة شعـب ما وما تنتجه من جديد لا تكون إلا عميلة للغرب وتابعة له وامتداداً لسلطانه . خطأ هذا المنهج إذن هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل الى الخارج ، والقضاء على جدتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوربية والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوربية . وتعبر هذه العلاقة أحادية الطرف عن عقلية عنصرية ، وشعور متمركز على الذات ، ورغبة في السيطرة والهيمنة على ثقافات الشعوب وأقدارها .

كما يقوم منهج الأثر والتأثر أيضاً على خطأ في فهم التأثر نفسه والحكم به بمجرد وجود تشابه بين ظاهرتين في بيئتين مختلفتين بينهما اتصال تاريخي . وهذا غير صحيح على الاطلاق ، فالأثر والتأثر عملية حضارية معقدة تتم على مستويات عدة : اللغـة والمعنـى والشيء . فلو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين ، وظهر تشابه بين ظاهرتين ، فإن التشابه قد يكون في اللغة ، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً بل هو استعارة ، ولا يكون في المعنى أو في الشيء بل يكون في الشكل أو في الصورة ، واللغة هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه . إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل الى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان أي أنها أسبق منها نشأة وأكثر منها تطوراً فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضـارة المجاورة

وتستخدمها للتعبير بها عن المضمون القديم . وهذا هو ما يسمى بالتجديد . وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية خاصة إذا كانت اللغة المستعارة عقلية وعامة ومفتوحة . فهي استعارة للشكل دون المضمون ، وتجديد للصورة دون الفحوى . قد يحدث تجديد داخلي للمضمون والفحوى بفعل اللغة الجديدة ولكنه تجديد داخلي بتفاعل المعنى القديم مع اللفظ الجديد الذي يبرز جوانب من المعاني كانت خافية تحت اللفظ القديم أو يركز على جوانب أخرى كانت مهملة باللفظ القديم . وهذه الاستعارة اللغوية عملية طبيعية تحدث في كل لحظة تاريخية تتقابل فيها حضارتان معاً ، الأولى ناشئة والثانية متطورة حتى تنتقل الحضارة من الخاص الى العام بفعل التطور . والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع يتداولها الناس . فهناك استعارة لغوية من الألفاظ الفارسية في الوحي لأنها كانت مشاعاً قبل ذلك في الشعور العربي . كما نشأت ألفاظ العام والخاص والمطلق والمقيد وسائر مصطلحات علم الأصول في « الرسالة » للشافعي نشأة تلقائية لأنها لغة العقل البسيط[56] .

أما إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين فإن ذلك أيضاً لا يمكن تسميته أثراً أو تأثراً دون تحديد لمعنى الأثر لأن إمكانية التأثر من اللاحق بالسابق موجودة أي أن الشيء نفسه موجود ضمناً في الظاهرة اللاحقة . وما كانت الظاهرة السابقة إلا مثيراً أو مقوياً ، ووجود الباعث أو المثير أو المقوي لا يعني وجود الشيء نفسه بل العامل المساعد الخارجي على إظهاره . فالصلة التاريخية لا تدل على أثر أو تأثر بقدر ما تدل على إظهار إمكانيات جديدة للحضارة الناشئة وتحويلها الى ظواهر بالفعل بفضل الوسائل الجديدة المتاحة للتعبير . وكثيراً ما تؤثر الحضارة الجديدة الناشئة بمعانيها في الحضارة القديمة . فإذا استعارت الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة القديمة في التعبير بها عن معانيها الخاصة أخذت هذه الألفاظ معاني جديدة لم تكن فيها من قبل ، واكتُشفت في الحضارة القديمة أبعاد جديدة لم تكن معروفة من قبل ولم تعرف إلا بفعل الحضارة الجديدة الناشئة وبمعانيها الشابة[57] .

ويجوز أيضاً أن يوجد تشابه بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين سواء وجد اتصال تاريخي بينهما أم لم يوجد ، ويجوز أن يرجع هذا التشابه الى تشابه في نفس الظروف التي أدت الى ظهور نفس الأفكار ما دامت واحدة ، والذهن الانساني واحد ، والحقائق

---

(56) أنظر فيما بعد طرق التجديد 1 ـ اللغة .

(57) وبهذا المعنى كان برجسون يقول باستمرار أنه أثر في أفلوطين ، وأن الحاضر هو الذي يساعد على اكتشاف الماضي .

واحدة . فهناك حقائق إنسانية عامة وثابتة تظهر هنا وهناك دون أن يكون هناك أدنى أثر من هذه الحضارة أو من تلك . فكلاهما راجعان الى نفس المصدر ، حقائق موجودة ، وأذهان متفتحة تدركها . فالصلة التاريخية ، وجوداً وعدماً ، لا تدل على شيء من أثر أو تأثر بل تدل على إمكانيات الحقائق الشاملة التي توجد في كل عصر والتي تظهر في كل حضارة . منهج الأثر والتأثر يقضي على هذه الامكانيات وينكر وجود معانٍ مستقلة عن التاريخ .

إن الحضارة الاسلامية قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها في قالبها لأنه القالب الأوسع شمولاً والأكثر عقلانية ، ومن ثم لا يؤثر الجزء على الكل بل يدخل الجزء ضمن الكل ويصبح متضمناً فيه . ومن ثم كان منهج الأثر والتأثر يهدف أساساً الى القضاء على أصالة الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق والى القضاء على الظواهر المستقلة وقيامها من ذاتها ، والى إرجاع كل شيء الى مصادر خارجية ، ومن ثم يقضي على فعل الروح وعمل الذهن . وهذا ما يهدف اليه المستشرق الغربي .

2 ـ النزعة الخطابية

وهي النزعة التي تسود معظم الدراسات التي يقوم بها الباحثون الذي ينتسبون الى نفس الحضارة ، وهو الخطأ المضاد للنعرة العلمية السائدة فى معظم دراسات المستشرقين . وبالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه اتجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والانفعال ، ويصدر الفكر مندفعاً في حمية ودون وضوح نظري . فهو ناتج عن أزمة أكثر من صدوره عن موقف فكري ، أزمة الحق الضائع ، والعجز العقلي ، والتخلف الجماهيري ، ويأخذ في بعض الأحيان موقف المدافع والمقرظ لما يقول ولما يعبر عنه . قد يكون ذلك موقفاً طبيعياً بالنسبة لمواقف الهجوم التي يتخذها إما بعض المستشرقين أو بعض الباحثين الاسلاميين التابعين لهم ولكنه هجوم مؤقت انفعالي لا يرد على الحجة بالحجة . ومما يساعد النعرة الخطابية على الظهور هو نوع من الشهرة الاعلامية التي يتشوق اليها الباحث الذي في الغالب ما يكون مدعياً للتجديد أو متملقا لعواطف الجمهور رغبة في الانتصار الديني لدرجة أنه ينقلب أحياناً إلى نوع من الاستهلاك المحلي الصرف خاصة إذا احتاجته السلطات السياسية لتعمية الموقف السياسي وملأ الفراغ بالعواطف الدينية النعرة الخطابية إذن نقص في الجدية بل ونقص في الوعي الادراكي للمشاكل ، يساعد على ذلك نقص في التكوين النظري

للباحث. فهو يعبر عن المستوى الثقافي الحالي من تطور الحضارة ولكنه متخلف عن المستوى الثقافي للتراث القديم الذي استطاع دفع المشاكل وإيجاد حلول عقلانية لها ، وقد بلغ التعقيل في تراثنا القديم درجة أن التراث كله أصبح نظرية في العقل .

وتظهر النعرة الخطابية في عدة مناهج هي في الحقيقة تنويعات مختلفة على الخطابة دون أن تكون مناهج محكمة ذات أصول وقواعد وأهمها : التكرار أو تحصيل الحاصل ، والتقريظ أو الدفاع ، والجدال والمهاترات ، والرؤية الحدسية قصيرة المدى .

أ ـ التكرار أو تحصيل الحاصل . إن كان من الصعب تسمية هذه الخاصية منهجاً فإنها على الأقل تسود كثيراً من الدراسات وتغلب على عقلية كثير من الباحثين ، وهي تكرار مضمون النصوص المدروسة دون الإدلاء بأي فهم أو تفسير لها أي أن تنقل بصورة أخرى مسهبة أو موجزة الموضوعات التقليدية كما هي معروضة في التراث القديم وكما تفعل الشروح القديمة التي لا تتعدى حدود الألفاظ والمصطلحات القديمة وتفسير الماء بالماء . فالعبارة هي نفس العبارة مكررة في صور عديدة تفقدها تركيزها بل ومضمونها إذ تحمل الفكرة الحواشي والشروح أكثر مما تستطيع لدرجة أنها تفقدها استقلالها ودلالتها. وغالباً ما يكون المنهج التاريخي وتحصيل الحاصل نفس المنهج. فالذي يقرر الوقائع التاريخية لم يفعل إلا أنه كرر ما هو معروف ، ولكن المنهج التاريخي يستعمله المستشرق والتكرار يقوم به الباحث الذي ينتسب الى نفس الحضارة . وكثيراً ما يعتمد التكرار على اقتباس النصوص ووضعها في صلب البحث حتى يتضخم . وغالباً لا تذكر المراجع ويضع الباحث المادة القديمة دون ذكر لمصادره ، ويتعيش المعاصرون على السابقين ، ويأكل الخلف على موائد السلف ، ويتسطح الفكر ويمتط . لقد حدث هذا في عصر الموسوعات والشروح والملخصات خشية على التراث من الضياع تحت تأثير هجمات التتار والمغول . حُفظ التراث ودُوّن في موسوعات عامة كما يحدث في كل تراث وكما حدث في التراث اليهودي في القرن السادس قبل الميلاد أثناء الأسر البابلي . ولكننا الآن ، والحمد لله ، لا نواجه هذا الخطر ، فالتراث محفوظ ومدون بل ومنشور منه قسط كبير ولكننا نواجه الخطر الآخر وهو خطر التكرار بلا فهم ، والترديد بلا وعي ، وعدم وجود تفسير معاصر لتراث قديم .

وإذا كان بعض التكرار موجوداً في المؤلفات القديمة في علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفي علوم الحكمة أيضاً إلا أن كل مؤلف يحاول بناء العلم من الأساس . لذلك يبدأ من الألف الى الياء ثم يضيف جزءاً في بناء العلم . فعلم أصول الدين المتأخر مثلاً يأخذ طابعاً نظرياً خالصاً ، ويتحول التوحيد فيه الى نظرية في العلم

ونظرية في الوجود بخلاف علم أصول الدين المتقدم الـذي تسوده خـلافات الفـرق والمشاكل الجزئية . والتصوف المتأخر عند ابن سبعين إضافـة أساسيـة على التجـارب الصوفية المبكرة . وفي أصول الفقه المتأخر عند الشـاطبي إضافـات أساسيـة بتحليل المقاصد ، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف على الأفكار الأصولية الأولى عند الشافعي أو الدبوسي أو السرخسي . أما تكرار المعاصرين فإنه لا يضيف شيئاً ولا يفعل أكثر من نسخ القديم مع أن هناك أجزاء كثيرة من العلم لم تُبن بعد مثل « الانسان » في علم التوحيد وفي الفلسفة ، ووصف عملية السلوك وتحويل الوحي الى نظام مثالي للعالم في أصول الفقه[58] ، ومسار التاريخ وتحويل البعد الرأسي الى بعد أفقي في التصوف . التكرار في التراث القديم لم يكن تكراراً خالصاً محايداً بل كان مقارنات ونقداً وأحكاماً . فمتأخرو الأشاعرة ينقدون أوائلهم كما يفعل الرازي مع الأشعري ، ومتأخرو الفلاسفة ينقدون متقدميهم كما يفعل ابن رشد مع الفارابي وابن سينا ، ومتأخرو الصوفية ينقدون أسلافهم كما فعل السهروردي مع الحلاج والغزالي . فالتكرار هنا هو تفسير كل عصر للعلم وإعـادة بناء العلم طبقـاً لحاجـات العصر ومتطلبـاته وهـو ما يحـاول « التراث والتجديد » القيام به بالنسبة الى العلوم العقلية التقليدية القديمة .

والتكرار هو سبب الأزمة الواقعة في الفلسفة الاسلامية عند المشتغلين بها . فماذا يقول الباحث بعد شرح نظريات الفلاسفة ؟ وإذا كان الفلاسفة أنفسهم يُعيدون شرح نظريات أخرى ، أو هكذا يبدون ، فيتحول التدريس إذن الى شرح على شرح ، ويقع الفكر في شروح على متون ثم يضيع الفكر . وتشتد الأزمة عندمـا ينتهي الشرح ثم يتساءل السامع : ولكن ما صلة هذا كله بالفلسفة الاسلامية خاصة إذا كان على دراية بالفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة حيث يرى السامع فيها المشاكل المعروضة والحلول المقترحة على مستوى إنساني وبلغة العقل ؟ تلك إذن هي مهمة الباحث المعاصر في أخذ المواقف بالنسبة للقديم وعرض ما قاله القدماء على حاجات العصر ومتطلباته . يمكن للباحث المعاصر أن يبيّن كيف نشأ القديم ، ولماذا ظهر على هذا النحو ثم يعيد البناء من جديد وتستأنف عملية التكوين من جديد . لقد نشأ التكرار من فقدان الهدف عنـد الباحث ، فالباحث لم يحدد له هدفاً من قبل ، عن أي شيء يبحث حتى يجد أو لا يجد ، ولم يحركه حدس مسبق ، ولم تدفعه غاية معينة . ينشأ التكرار من أن الباحث يتحول إلى مجرد موظف وليس صاحب رسالة ، وينقلب الى صاحب مهمة وليس صاحب دعوة . قد يكون هناك تكرار للحدث ولرؤية الكاتب ، وفي هذه الحالة لا يكون التكرار مجرد

(58) أنظر محاولتنا لتكملة علم أصول الفقه بإضافة هذا الجزء الجديد عليه في رسالتنا المذكورة.

تحصيل حاصل بل يكون تعبيراً عن الحدس بعديد من الصور وبـبراهين مختلفة . فالكاتب الهادف ليس له في الحقيقة إلا حدث واحد يعبر عنه بطرق شتى ، وذلك لأن الحدس هو رؤية للواقع ، ومن ثم فالواقع ذاته لا بد أن ينكشف على مستويات عدة وفي جوانب مختلفة . وغالباً ما يكون للكاتب حدس واحد يأخذ صوراً عدة ، وتطبيقات مختلفة ، ويعبر عنه بلغات عدة ، ولكن ذلك ليس تكراراً بل بيان وحدة الحدس بالرغم من اختلاف المواضع .

ب ـ **التقريظ أو الدفاع** : وتظهر النزعة الخطابية أيضاً كتقريظ للتراث أو لمصدره ثم الدفاع عنه والدعوة له . والدفاع في الحقيقة خلط بين التبرير والتفكير ، فهو يقبل موضوعه ثم يبرره ويدافع عنه دون أن يضعه موضع التساؤل ودون أن يحاول معرفة أي بناء نظري له أو أي أسس عقلية يقوم عليها . وقد يقوم التقريظ على الدفاع عن التراث كله ، بكل ما فيه وعن التاريخ كله دون تمحيص سابق لما يمكن إرجاعه منه الى المصادر الأولى في الوحي ، ولما يمكن إرجاعه الى التاريخ المحض . قد يكون التقريظ قائماً أيضاً على أسس خاطئة في الفهم أو مناهج خاطئة في التفسير خلفها التاريخ وراءه واقتضت الظروف استعمالها .

والأمثلة على ذلك كثيرة . فمثلاً في التوحيد ندافع عن التنزيه دون أن نتحقق من سوء فهم التنزيه عندما يتحول الى وظيفة نفسية تساعد على الدفاع عن السلطة . وندافع عن إثبات الصفات دون أن نحاول معرفة سوء إستخدام ذلك الاثبات في ضياع استقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان . وندافع عن الكسب دون أن نفهم ماذا يعني ولكن من أجل إثبات حق الله كما هو الحال في التراث القديم . وفي الفلسفة ندافع عن الخلق ونهاجم الفيض والقدم دون أن نحلل ما ينتج عن الخلق أحياناً من آثار على السلوك إما في النفاق أو التستر أو الانحلال . وندافع عن الالهيات وكأنها هي الصياغة الوحيدة للتوحيد . وندافع عن خلود النفس وانفصالها عن البدن وكأن هذا الخلود التطهري الفردي هو الوسيلة الوحيدة لاثبات البقاء والاستمرار في الصوف ، ندافع عن الالهام والكشف والكرامة والولاية ونعلي من شأن الرضا والتوكل والخشية والخوف والحزن والبكاء ، ولا نتحقق من خطورة هذه القيم السلبية في سلوك الناس وعلى عقولهم وعلى حريتهم . وندافع عن الفقه القديم وكأن الوقائع وحياة الناس يمكن صياغتها بالنصوص .

والدفاع هو غياب لكل وجهة نظر نقدية للموروث ، وتقبل لكل الماضي بلا نقد أو تمحيص . الدفاع هدم للعقل ، وضياع للواقع ، وسيادة للانفعال . الدفاع هو

إعلان بالعاطفة لما يجب أن يقوم العقل بتحليله ، واستمرار في التخلف النفسي ، وتعويض ذلك بالحماس وتملق مشاعر الجماهير . الدفاع رفض للعقل ، ينشأ عن جهل أو تعصب ، يتبارى المدافعون كما يتبارى المحامون . الدفاع إثبات للهوية وللذات عن طريق إقامة معركة في الهواء وتعويض نفسي عن هزائم القوم وتخلف الباحثين واستسهال الأمور وطلب المراكز . تستخدمه السلطة السياسية لتغطية الواقع ومآسيه . فإذا كان الحاضر قد ضاع فعلى الأقل لنا عزاء في الماضي . وعادة ما يكون الدفاع هو دفاع عن النفس ، ودفاع عن المنصب ، ورغبة في الشهرة ، ودخول في المزايدة . فأشد المدافعين حمية هو الذي يحصل على الغنيمة ، ومن ثم ينقلب الفكر الى تجارة ، والأمانة الى خيانة . وكثيراً ما يكون الدفاع عن نفاق لا عن إيمان واقتناع ، ما دام الأمر كله تسابقاً على الاعلان عن الذات وجرياً وراء المغانم . يخدم الدفاع أغراض الرضا عن النفس ، فالدفاع تبرئة للذمة ، وتغطية للواقع . إذ يسير الواقع في تياره ونظمه بعيداً عن الوحي ، عن الدين في الحقيقة ليس فيه إثبات للدين بل فيه تغطية على واقع لا ديني ، والدفاع عن الايمان تغطية لشعور لا إيمان فيه .

وقد نشأ الدفاع في وجداننا المعاصر كحيلة العاجز الذي لا يقدر على البرهنة عقلاً ولا على إثبات واقعاً . كما أنه لا يقدر على وضع هدف أمامه ثم التخطيط من أجل تحقيقه . ويظن أن الدفاع عن الشعار هو تحقيق له حتى لقد تحول فكرنا المعاصر الى مجرد أبواق تدافع دون أن تدري عن أي شيء تدافع وكأن الدفع يصبح ذاتاً وموضوعاً في آن واحد . لقد كان الدفاع في تراثنا القديم من مواطن قوة ، واستطاع أن يبرهن وأن يحاجج وأن يستدل ، وانتهى الدفاع الى إثبات حقائق الوحي على أسس عقلية كما انتهى الى استقرار الوحي كثقافة وكحضارة . وعلم أصول الدين كله قد قام بمنهج الدفاع فتأسس العلم واكتمل بناؤه ، وظهر العقل والبرهان كمحك للنظر .

ولا يعني عدم الدفاع غياب الهدف والمحايدة أمام الموضوعات ، وبرودة الفكر ، والتعامل مع جمادات ، ولكن فرق بين الدفاع عن الهدف وتحقيق الهدف ، فأكبر دفاع يمكن أن يقام لفكرة هو تحقيقها في العقل بالبرهان أو في الواقع بالفعل . بل إن الدفاع عن الهدف لا يحقق هدفاً بالمرة إذ يكتفي الفكر بكونه عواطف وجدانية تتطاير فوق الواقع وتحجبه. ويظل الواقع ذاته أسير أبنيته الخاصة محجوباً عن أثر الفكر ، فالدفاع حماية الواقع من كل توجيه للفكر . إن الاحساس بالرسالة هو الذي يجعل البحث هادفاً ملتزماً مع القدرة على تحقيقها بالفعل ومن ثم تتحول الذات الى موضوع ، ويتم التوحيد بين الذاتية والموضوعية ، وبين العقل والوجدان ، وبين الحدس والبرهان .

ج ـ الجدل والمهاترات : يؤدي الدفاع والتقريظ الى الجدل والمهاترات ذلك لأن التقريظ والدفاع يؤديان الى المقارنة ثم الى الهجوم إما بين الباحثين أنفسهم أو بينهم وبين باحثين آخرين من حضارة أخرى . فإن كان في التقريظ والدفاع بقايا من وجود فكري للموضوع فإن هذه البقايا تمحى كلية في الجدل والمهاترات . فالجدل لا يهدف الى الوصول الى الحقيقة بل يهدف الى الانتصار على الخصم . وبدل أن تتوحد جهود الباحثين في عمل مشترك تتعارض وتتنافر ويلغي بعضها البعض أو ينتصر واحد على حساب هزائم الآخرين . المجادل لا يفكر بل يريد هزيمة الآخر ولو كان على حساب موضوعه ومنطقه ومواقفه الفكرية . ولا يرى غضاضة في البدء بالأفكار المسبقة وفي استعمال المغالطات ، والتسليم بمقدمات الخصم وهو لا يؤمن بها . فالمجادل لا يفكر ولا يحايد بل يعارك ويحارب . وهنا أيضاً يضيع العقل ، وتسود العاطفة والانفعال ، ونكون أمام الفن الأدبي القديم ، فن المناقضات الأدبية ، ولسنا أمام فكر موضوعي ، ويتحول الباحثون الى شعراء لا يقرضون شعراً .

والأمثلة على ذلك كثيرة . يثار بيننا الجدل عن الحكومة الدينية ، خلافة أم علمانية . وتتصارع الأهواء ،وتتضارب الغايات دون أن يحاول أحد تحليل الواقع الذي يمكنه أن يبدد كل هذا الجدل ، فالواقع لا يوصف بما هو أقل منه ، كما أن له بناءه المثالي في الوحي ، والوحي ليس ديناً بل هو البناء المثالي للعالم . ويثار جدل آخر حول الفلسفة الاسلامية يونانية أم اسلامية ، تابعة أم أصلية ، وتتضارب الأهواء وتتبارز الأقلام ، ولا يحاول أحد وصف العمليات الحضارية الناشئة من إلتقاء حضارتين ، وهي عمليات واقعة بالفعل ترفض أن يلصق عليها أي وصف خارجي . ويثار جدل ثالث ، وما زال يثار بين شيعة وسنة حول الامامة والتوحيد وأي الأئمة كان أحق بالامامة منذ أربعة عشر قرناً مضت،وهل الاله مجسم أم منزه،ولا يحاول أحد أخذ الواقع ذاته والاحتكام إليه . إن حال الناس اليوم في إيران أو مصر لا يختلف فكلاهما يعاني من التسلط والبؤس والتخلف ، ولا يحاول تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع الى الظروف النفسية والاجتماعية التي سبقتها ، وربما يكون التوحيد لا هذا ولا ذاك . ويثار جدل رابع حول التصوف من أي مصدر هو خارجي من فارس أو الهند أو اليونان أو الرومان أو داخلي من الكتاب والسنة وحياة الرسول والصحابة والتابعين ، ولا يحاول أحد الرجوع الى الواقع الذي نشأ فيه التصوف وكيف أنه كان رد فعل على حركة البذخ والترف ، ومقاومة سلبية فردية انعزالية لقلب القيم . ويثار جدل خامس عن حياة الناس أتخضع لقانون ديني أم قانون مدني ، وكأن حياة الناس ذاتها ليس لها الأولوية على كل قانون .

والجدل والمهاترات ينشآن من إحساس رهيب بذاتية كل كاتب تصل الى درجة

المرض . فهو يدافع عن ذاته وعلمه ومذهبه وصدارته من خلال القضايا . والغاية هي الذات وليس القضية خاصة في مجتمع لم يتعود على العمل الجماعي ، وعلى النظرة الموضوعية، وعلى الفصل بين الوقائع وبين القائلين بها. الجدل هو إنفصال عن الماضي والحاضر على السواء ، فالموروث لم يقم على جدل ومهاترات بل على تحليل وبرهان . والواقع لا يصاغ بالجدل وبالآراء بل بتحليل المعطيات والمكونات . الجدل بين الكتاب نوع من المراهقة المتأخرة وضجة بلا أساس، وقرقعة بلا سلاح، ومعركة بلا ميدان. هذا بالاضافة الى أن الجدل يمكنه إثبات الشيء ونقيضه ما دام الأمر يتوقف على البراعة ، فقد يثبت الجدل أفضلية التوحيد على التثليث كما قد يثبت أفضلية التثليث على التوحيد بنفس البراعة ، وقد تبارى علماء الجدل القدماء في ذلك . فالجدل مهارة وليس معرفة ، وهو فن لا علم ، هو ظن لا يقين . والعجيب أن التراث القديم ذاته قد أدان الجدل بوضعه داخل منطق الظن وخارج منطق البرهان . والجدل مع السفسطة والخطابة والشعر على نفس المستوى . ولكننا لم نع درس التراث وتجادلنا بيننا من أجل إثبات ذواتنا الضائعة ، ومن أجل افتعال معارك ، والمعركة الحقيقة في طي النسيان . الجدل مثل التحزّب للأندية الرياضية في غياب تصريف الطاقات الطبيعية للناس ، فيتجادلون إعلاناً عن نفوسهم الضائعة ووجودهم المنسي ، ورغبة في إلحاق الهزيمة بعدو مفتعل ، والحصول على النصر بأجر زهيد وكلمات معدودات .

ولا يعني نقد الجدل والمهاترات غياب المعارك الفكرية من واقعنا الثقافي ، فالجدل شيء والتنوير شيء آخر . فصراع الآراء حول الواقع ، وتضارب التحليلات حول الموضوعات جزء من عملية التنوير ولكنها خالية من الانفعال والذاتية . يمكن للجدل أن يكون منهجاً سليماً للحوار المفتوح ، وتبادل الآراء ، وعرض وجهات النظر المختلفة ، والتعلم المشترك . فقد نشأ علم أصول الدين كله على هذا النحو بالجدل بين الأفكار ولكن ليس الجدل العقيم بل الجدل الخصب الذي يدل على حيوية الفكر والقدرة على أخذ المواقف . كما نشأ عند الصوفية الجدل بين العواطف والانفعالات من أجل وضع منطق للشعور ، كما ظهر الجدل بين الشيخ والمريد ولكنه في هذه المرة جدل بنّاء وليس جدلاً هداماً . وفي أصول الفقه ظهر جدل بين الفقهاء يدل على جدل آخر بين النص والواقع . وهو جدل منطقي سلوكي من أجل توجيه الوحي لحياة الناس . فالجدل ليس مداناً بذاته بل هو مدان إذا تحول الى مهارات وسفسطة في حين أنه يمكن أن يكون دليلاً على الحوار وعلى خصوبة الفكر .

د ـ الحدس قصير المدى : إذا كان بالامكان تسمية النزعة الخطابية منهجاً فذلك

لأنها استطاعت أن تتحول الى منهج في الدراسة قائم على الحدس قصير المدى في الاتجاهات التجديدية الحالية . ويقصد بالحدس قصير المدى ما يلاحظه بعض الباحثين من حقائق في التراث توصف ابتداء من نشأتها من الوحي . هو حدس لأنه قائم على إدراك مباشر لبعض حقائق في التراث، وهو قصير المدى لأنه لم يتعد نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع في بناء نظري كامل يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية أو منطقاً لتفسير الوحي ، ولذلك ظل محدوداً سواء في تكوينه النظري أو في تطبيقه في الواقع . وهو أيضاً حدس جزئي استطاع أن يصور جانباً من التراث بصدق ولكنه لم يتجاوز هذا الجانب الى أن يعطي صورة عن التراث ككل .

والأمثلة على ذلك كثيرة من داخل حركات التجديد المعاصرة التي أعطت حدوساً لم نطورها في دراساتنا على التراث القديم . فالتوحيد كما يصوره الأفغاني وإقبال مثلاً ليس علم الكلام الموروث من نظرية في الذات والصفات والأفعال بل هو حياة وحركة وقوة على الأرض ، وحياة في الشعور ، وتحرير للانسان، وتأسيس للمجتمع الواحد ذي الطبقة الواحدة ، وتوحيد للشعور بين القول والعمل والوجدان والفكر ، وتوحيد للبشر بلا لون أو دين أو جنس أو لغة أو منطقة . والتوحيد كما يصوره المفكر سيد قطب تحرر الوجدان الانساني من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والاخاء . والتوحيد عند الكواكبي هو أيضاً إثبات لحرية الإنسان ومقاومة لقوى الاستعباد والاستبداد والظلم والطغيان . وهنا يتحول تنزيه الله الى حرية الانسان . ونحن الآن نتحدث في التوحيد دون الحرية . كما أعطى رشيد رضا تفسيراً إجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أبنية الواقع المخلخلة من أجل التغيير ، تغيير هذا الواقع المخلخل الى واقع مثالي راسخ ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجه ، واستعمال النصوص استعمالاً وظيفياً خالصاً . وما زلنا نفسر النصوص تفسيراً نظرياً خالصاً[59] . كما ظهرت لدى الأفغاني وعثمان دنقة والمفكر سيد قطب وحدة النظر والعمل وأن الفكرة الاسلامية ليست نظرية بل هي ممكنة التحقيق وواقع يتحرك ثم رجعنا عن ذلك الى الدراسات التي تظهر فيها الأفكار مجرد آراء لا تتعدى ما بين السطور .

وهناك أمثلة أخرى كثيرة على حدوس في تراثنا القديم نكررها بعد أن ظهرت دقائقها في التراث دون تطويرها وإحيائها وتوجيه الواقع بها . فقد ظهر أن العقل هو

---

(59) حاولنا تطوير نظرية التفسير في مقالات ثلاث صغيرة لنا وهي : هل لدينا نظرية في التفسير؟ أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة ؟ أنظر قضايا معاصرة ج 1 ص 165 ـ 176

أساس النقل وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل ، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل ، ظهر ذلك لدى المعتزلة وعند الفلاسفة . وظهرت لغة التخييل في الوحي ومنطق البرهان في الفكر . ولكننا لم نسر في هذه الرؤية ، ورجعنا الى التشبيه والتجسيم والتقليد ، وجعلنا النقل أساس العقل ، وآمنّا بالوقائع الحسية المادية وراء التصوير الفني ، واعتمدنا على سلطة الكتاب في البرهان . وظهر الواقع في علم الأصول ، ورأينا المصالح المرسلة والاجتهاد ، وأن « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، وأن الواقع له الأولوية على كل نص في « لا ضرر وضرار » . ولكننا لم نسر في هذا الحدس ، ورجعنا الى النص الأول نعطي له الأولوية على الواقع . احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص[60] . وظهرت الشورى في شروحنا على نظم الحكم وحرية الانسان في مجتمع حر ، ولكننا أسقطنا الرؤية بل وبدلناها الى الاعلان عن مخاطر الحرية لمن يسيء استغلالها وعن مآسي الشورى في مجتمع لم يتعود على حكم نفسه بنفسه ، وقلبنا الباطل حقاً والحق باطلاً . كأننا ندعو الطاغية للظهور ، ونسلم له الرقاب .

وقد كان الحدس قصير المدى لضعف في التكوين الثقافي لصاحب الحدس . فلو أنه استمر فيه تطوره ، وبرهن عليه ، وأعطى له تطبيقات أكثر ، وأدخله ضمن العلوم الانسانية لقدر له البقاء والاستمرار ، ولتحول الى نظرية عامة بل وإلى أساس نظري لسلوك الناس . وربما أيضاً غاب النفس الطويل عن الكاتب ، وأسرع في التعبير عن حدسه ولم يصبر حتى يتحول الى بناء نظري عام في مجتمع يريد الشهرة ويفرح بالأبطال الذين يلوحون بالفكر . وكيف يسقط الزمان من الحساب وهو الحامل للاختمار ؟ وقد يكون السبب أيضاً عدم تكوين مدرسة فكرية تتبنى الحدس الأول وتطوره حتى يمكن أن يظهر من خلالها مفكرون يحولون الحدس الى تيار فلسفي وبالتالي الى حركة في الواقع والى مسار تاريخي . وربما لأن صاحب الحدس ما زال فرداً ، أو ما زال يسري عليه ما يسري على الآخرين من اعتزاز بالشخص وبالعبقرية الفردية لنقص في المعرفة بدور المفكر في التاريخ ، وبطريقة سري الأفكار وتحقيقها وانتشارها . وربما لعدم إنشاء حزب يكون مهداً للفكر ، ومحققاً للحدس في التاريخ يتربى من خلاله الناس ، وينشأ فيه المفكرون والكتاب . وربما لتخوف المفكرين وتنصل الكتاب من تبعة المسؤولية ، فتطوير الحدوس يلزم المفكر بالواقع وهو لا يريد إلا أن يكون عارض نظريات ، لذلك يؤثر المفكرون السلامة وحسن العاقبة .

وكما أن دراسات المستشرقين ليست « دراسات موضوعات » بل « موضوعات

---

(60) هذه قصيدة لمحمود درويش : « واحتمى أبوك بالنصوص فجاء اللصوص » .

دراسة » فكذلك دراسات الباحثين المعاصرين الذين ينتسبون الى نفس الحضارة ليست دراسات لموضوعات بل موضوعات لدراسة . وكما أن دراسات المستشرقين تكشف عن التكوين الثقافي والنفسي للباحث أكثر مما تكشف عن واقع مدروس فكذلك دراسات الباحثين المسلمين تكشف عن ثقافتهم وتكوينهم وواقعهم النفسي والاجتماعي أكثر مما تكشف عن واقع مدروس . وكما أننا لم نستعمل دراسات المستشرقين كمصادر للتراث والتجديد لأنها تحتاج الى فحص سابق ، والجهد المبذول في ذلك أكثر بكثير من النتائج المرجو الحصول عليها فكذلك لم تستعمل دراسات الباحثين المسلمين لأن الجهود المبذولة في إعادة تحقيقها أكبر بكثير من النتائج المرجوة منها ، وذلك لأنها تكرار وترديد أو مسخ وتشويه للقديم ولأننا نريد إعادة بناء القديم الخام وتطويره دون المرور بالدراسات الثانوية ، والأسهل مضغ اللقمة مباشرة ثم ابتلاعها بدلاً من ابتلاع اللقمة من مضغ الغير . ومع ذلك فالدراسات الثانوية يمكن أخذها كمؤشر على عقليتنا المعاصرة وكنموذج لما وصلت اليه دراساتنا حول التراث . فهي تكشف عن واقعنا أكثر مما تكشف عن القديم .

وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف « كيف تقول ؟ » دون أن تعرف « ماذا تقول » « فإن خطأ النزعة الخطابية » أنها تعرف « ماذا تقول ؟ » دون أن تعرف « كيف تقول ؟ » . والتراث والتجديد لتفادي الخطأين معاً إذ يحاول أن يعرف « ماذا يقول » وهو التراث « وكيف يقول ؟ » وهو التجديد .



رابعا : طرق التجديد

1 ـ منطق التجديد اللغوي

2 ـ إكتشاف مستويات حديثة للتحليل ، (الشعور)

3 ـ تغيير البيئة الثقافية

4 ـ طرق التجديد

طرق التجديد

يحدث التجديد بعدة طرق ، بعضها خـاص باللغـة ، والبعض الآخر خـاص بالمعاني والبعض الثالث خاص بالأشياء ذاتهـا طبقاً لابعـاد الفكر الثـلاث : اللفظ ، والمعنى ، والشيء .

١ ـ منطق التجديد اللغوي

إن إكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم ، وطالما تأسس العلم بتأسيس لغته أولاً . بل إن تطور العلوم وانفراج أزمتها يحدث باكتشاف اللفظ أو المفهوم ، ومن ثم يصبح التجديد عن طريق اللغة هو بداية العلم الجديد .

واللغة وسيلة للتعبير ، ويمكن لفكرة صحيحة أن يعبر عنها بلغة غير محكمة ثم تضيع الفكرة . كما يمكن لفكرة غير صحيحة أن يعبر عنها بلغة محكمة فتثبت الفكرة وتنتشر ويعتنقها الناس . ومن ثم كانت أهمية اللغة كوسيلة للتعبير والايصال . وقد فرض كل فكر جديد لغته ، وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً ، إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية ، وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير[61] .

إن العلوم الأسـاسية في تـراثنـا القـديم مـا زالت تعـبر عن نفسهـا بـالألفـاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسـه على

---

(61) أنظر ما قلناه من قبل عن منطق التجديد اللغوي وهو ما سميناه .

Transposition, les méthodes d'Exégèse, pp. IXXIX- CXXXIX

مضمونها ودلالتها المستقلة والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها . يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل : الله ، الرسول ، الدين ، الجنة ، النار ، الثواب ، العقاب ، كما هو الحال في علم أصول الدين ، أو القانونية مثل : الحلال ، والحرام ، الواجب ، المكروه ، كما هو الحال في علم أصول الفقه ، أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة مثل : الجوهر ، العرض ، الممكن ، الواجب ، الضروري ، الحادث ، العقل الفعال ، العقل المنفعل كما هو الحال في الفلسفة ، أو الرضا ، التوكل ، والورع ، الصبر ، الخشية ، الخوف ، الحزن ، البكاء كما هو الحال في التصوف . هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها ، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد . ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتيها في التعبير والايصال .

ولا يتم التجديد بطريقة آلية ، باسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله ، مرادفاً أو شبيهاً ، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي الى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولاً شائعاً في العصر القديم . وهذه عملية طبيعية تحدث في أوقات تجديد الحضارات ومرورها بمراحل جديدة في تطورها . إذ يقبض الشعور على المعاني الأولية وهي جوهر الحضارة ، ويخشى عليها من الضياع والجرف إبان التغير اللغوي ، ثم يعبر عن هذه المعاني الأولية بلغة من واقعه الذي يعيش فيه . فالمعاني هي معاني التراث ، واللغة لغة التجديد . إن تجديد اللغة ليس عملاً إرادياً يتم والباحث على مكتبه يغير اللغة التقليدية كيف يشاء بل عمل تلقائي يتم في شعور الباحث الذي يجد نفسه غير قادر على التعبير عن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية نظراً لثقافته الحديثة ولبيئته الثقافية الجديدة . وعلى هذا يتم التجديد اللغوي وكأن اللغة تنشأ من جديد ، ولكنها تكون لغة ثانية لها طراز في اللغة التقليدية . ولذلك أمكن تسمية هذا التغير تجديداً لغوي باعتبار النشأة الأولى التي تمت في المرحلة التقليدية ، وذلك لأن المعاني الكامنة والتي لا يتم التعبير عنها بسهولة في اللغة التقليدية قد تأتي لحظة إما تتفجر فيها ، وتصبح ثورة فكرية بلا قيود لغوية وبلا استمرار حضاري أو تلفظ كلية وتصبح انقطاعاً وتحولاً عن التراث التقليدي كله . إن اللغة الجديدة من شأنها السماح لهذه المعاني بالتعبير ، وتكشف عن أشياء كانت خافية في بطن اللغة

التقليدية . والتجديد اللغوي لا يتخلص فقط من ركود اللغة التقليدية وقصورها في التعبير عن المعاني ، ولكنه يتخلص أيضاً من بعض القلق وعدم الوضوح في الاستعمال لبعض ألفاظ اللغة الجديدة ، فألفاظ الشعور، والزمان ، والفعل والقصد كلها ألفاظ عائمة لا تفيد معنى محدداً بل تفيد عدة معانٍ وربما متعارضة بل ومتضادة . فنظراً للمذاهب الفكرية التي نشأت فيها هذه اللغة وبيئاتها الثقافية ، ونظراً لأن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية لها من الاستقرار والأصالة ، لأنها خارجة من الوحي ، ما يؤهلها لتكون عاملاً للاستقرار اللغوي للغة الجديدة فإن التجديد اللغوي يصبح ضرورة طبيعية تستبدل فيها اللغة القديمة بلغة جديدة من أجل التعبير عن المعاني المتجددة طبقاً لمقتضيات الواقع .

ولما كانت اللغة صورة الفكر فإن التجديد اللغوي ليس تغييراً لمضمون الفكر بل تجديداً لصورته وهي اللغة . اللفظ ليس إلا حاملاً للمعنى وموصلاً له ، ولكن المعنى مستقل عن اللفظ . وقد كان الاحساس في تراثنا القديم باستقلال المعاني عن الألفاظ إحساساً قوياً ، ولا يوجد متكلم أو فيلسوف أو فقيه أو صوفي إلا ونبه على أنه لا مشاحة في الألفاظ ، وأن صلة المعنى باللفظ كصلة النفس بالبدن أي صلة تميز واستقلال[62] .

ومع أن اللغة لا تمس مضمون الفكر إلا أن مجرد تجديد اللفظ وإعطاء فرصة للفكر كي يعبر عن نسه بلفظ جديد يكشف عن مواطن في الفكر أخفاها اللفظ القديم . قد لا يكون المعنى المكتشف في الفكر موجوداً بالفعل في الفكر القديم بل قد يكون إسقاطاً من الروح المعاصرة على اللفظ القديم إذ لم تجده في أي قراءة جديدة لهذا اللفظ القديم ؛ لو حدث ذلك لكان أيضاً شيئاً طبيعياً ، فاللغة كالحضارة متطورة ، وبتطور الأفكار وتجددها تتطور الألفاظ وتتجدد . فالتجديد عن طريق اللغة ليس عملاً

---

(62) فمثلا يقول الغزالي « فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها » الاقتصاد ص 12 ويقول أيضاً « وإذا أنت أمضت النظر ، واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من خلال من طلب المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ، ويعلم أنها إصطلاحات لا تتغير بها المعقولات . . . نفس المصدر ص 13 ويقول الرازي : « هذه العبارات متفاوتة والمقصود شيء واحد » . أساس التقديس ص 4 ويقول القاضي عبد الجبار « ولا معتبر بالعبارات إذا صحت المعاني . . . » المغني ج 12 أنظر والمعارف ص 508 كما تروى هذه الحادثة وهي ذات دلالة بالغة في أنه لا مشاحة في الألفاظ في صيغة كتابة صلح الحديبية . قال الرسول اكتب باسم الله الرحمن الرحيم . فقال سهيل : أما الرحمن فوالله ما أدري ما هو ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب . فقال النبي : باسمك اللهم ثم قال : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ، فقال سهيل : والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله . فقال النبي : اكتب محمد بن عبد الله . . . . » التنبيه ص 7 .

شكلياً بل هو عمل يمس المضمون في إعطائه أكبر قـدر ممكن من القدرة عـلى التعبير والكشف عن كل إمكانياته . والحقيقة أن اللغة تلعب دوراً كبيراً في نشأة العلم وفي بنائه بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءها . فـألفاظ التـواتر والآحـاد ، والعام والخاص ، والأمر والنهي ، والحلال والحرام هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه ، وهي ألفاظ عادية مستعارة من اللغة العادية وتعبر عن مضمون فكري وبناء نظري لعلم أصول الفقه . وكذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل أو الذات والصفات والأفعال ، كلها ألفاظ مستعارة من اللغة تعبر عن مضمون آخر وبناء نظري آخر لعلم أصـول الدين . وكل مصطلحات الصوفية : الحال والمقام ، الوجد والفقد ، البعد القرب ، الغيبة والحضور ، الصحو والسكر ، الكشف والمشاهدة ، الحلول والاتحاد كلها تعبر أيضاً عن مضمون آخر وبناء وجدانـي آخر . والألفـاظ المتعلقة بـواجب الوجـود ، وممكن الوجود ، والمطلق والنسبي ، والجزئي والكلي ، والقديم والحادث ، والجوهر والعرض ، والكيف والكم تحدد بناء نظرياً آخر وهو الفلسفة . دور اللغة إذن في بناء العلم أو في إعادة بنائه دور أساسي وأولي . بل إنه يمكن القول بلا أدنى مبالغة إن العلم هو لغة وأن تأسيس العلم هو إنشاء اللغة .

أ ـ قصور اللغة التقليدية

وتغير اللغة التقليدية لا يحدث حباً في التجديد أو تعالماً من محدث بل هو ضـرورة لغوية وفكرية معاً ، وذلك لأن اللغة التقليدية تصل الى مرحلة من تطور الحضارة لا تستطيع معها أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد وفي إيصاله الى الآخرين ، وذلك للفرق الزماني الشاسع بين اللغة التقليدية وبين الباحث الحديث والقارىء المعاصر . تبدو اللغـة التقليدية وكأنها تسودها بعض العيوب التي تعوقها عن أداء وظيفتها في التعبير والايصال . وهذه العيوب تظهر حالياً على أنها عيوب مع أنها كانت قديماً خصائص مميزة أدت دورها في التعبير والإيصال وأهمها :

1 ـ إنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول « الله » ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم . فهو «الشارع» في علم أصول الفقه ، وهو « الحكيم » في علم أصول الدين ، وهو الموجود الأول في الفلسفة ، وهو « الواحد » في التصوف . لفظ « الله » يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ إن كان له معنى مستقل أو لما يقصـده المتكلم من استعماله له . بل إن لفظ « الله » يحتوي على تنـاقض داخلي في استعـماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات ، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه :

أ ـ يعبر عن اقتضاء أو مطلب ، ولا يعبر عن معنى معين أي أنه صرخة وجودية

أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بصور من العقل. هو رد فعل على حالة نفسية إو عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال لمعنى معين . فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضاً عن فقد ، يكون في الحس الشعبي هو الله ، وكل ما نصبو اليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجماهيري هو الله ، وكلما حصلنا على تجربة جمالية قلنا : الله ! الله ! وكلما حفّت بنا المصائب دعونا الله ، وكلما أردنا ضماناً ويقيناً حلّفنا الآخر بالله وحلفنا له أيضاً بالله . فالله لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع ، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً . وما زالت الانسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ « الله » ، وكلما أمعنت في البحث إزدادت الآراء تشعباً وتضارباً ، فكل عصر يضع من روحه في اللفظ ، ويعطي من بنائه للمعنى ، وتتغير المعاني والأبنية بغير العصور والمجتمعات . فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد و الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه في معظم الحالات « صرخة المضطهدين » .
والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم ، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم . فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض ، والتحرر ، والتنمية ، والعدل . وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز ، والرزق ، والقوت ، والارادة ، والحرية . وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرر ، وما نستعيذ به من الشر ، فهو القوة ، والعتاد ، والاستعداد . كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه ، ويمكن التعرف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ « الله » على مختلف العصور[63] .

ب ـ من المستحيل تعلق لفظ محدود بحروفه وتركيبه وتكوينه في الجملة ووضعه في الصياغة ودلالته على معنى معين من مؤلف معين لقارىء في عصر محدد ليدل على معنى مطلق غير محدود ولا يماثله أي تصور محسوس يند عن حدود اللغة والتركيب والصياغات ويشمل كل العصور والأوطان ، وجود مطلق أزلي أبدي الى آخر ما يقال دائماً في تصور الله بعد سماع لفظ « الله » . من المستحيل منطقياً التعبير بالأكثر تحديداً عن الأقل تحديداً أو بالأقل وجوداً على الأكثر وجوداً . إنه إدعاء بشري ونقص في الأمانة أن يقول كاتب واحد أنه يعني بلفظ « الله » ما يريد إلا عن طريق التقريب . ولماذا استعملت الصور الذهنية إذن ؟ ولماذا اختلفت من عصر الى عصر ؟ إذا كانت اللغة هي مجرد حامل

(63) أنظر الفصل الأول « ذات الانسان » والفصل الثاني « صفات الانسان » من الجزء الأول « من العقيدة الى الثورة » أنظر أيضاً مقالنا « التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر » قضايا معاصرة ج 1 ص 70 ـ 90 .
(المجلد الثاني : التوحيد (الانسان الكامل) ، الفصل الخامس : الوعي الخالص (الذات) ، الفصل السادس : الوعي المتعين (الصفات) .

للمعنى ، والمعنى مستقل ، فإنه يمكن التعبير عنه بأي لفظ آخر من أي عصر اخر ومن أي بيئة ثقافية أخرى . فلفظ « الله » لا يساوي معناه بأي حال . صحيح أن اللفظ ورد في الوحي ولكن الاشكال هو في فهم اللفظ في عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضاري للفظ . وما زال علماء أصول الدين يحاولون فهم مدلول اللفظ حتى الآن دون الوصول الى مدلول واحد يتفق عليه الجميع . بل إن الوحي نفسه موجود في زمان ومكان معينين ، وبالتالي فهو أيضاً قد تحول في لحظة الإعلان الى حضارة أي الى مفهوم بشري يختلف باختلاف البشر .

ج ـ هناك استحالة في تحديد جامع مانع للفظ إذ أن التعريف بطبيعته قائم على التحديد ، والمعنى المراد التعبير عنه والموجود المراد الاشارة اليه قائم على الاطلاق وليس على التحديد . والتحديد قائم على أساس قطع جزء من الواقع ثم تصويره والإشارة اليه عن طريق التصور ، أما الإطلاق فلا يمكن تحديده على هذا النحو . ولما كان « الله » لا يمكن تصوره فكيف يمكن التعبير عنه بلغة قائمة على التصور ؟

د ـ لما كان الوجود وجوداً جزئياً خاصاً يمكن الإشارة اليه والتحقق منه فإنه لا يمكن أن يكون مطابقاً لوجود الله في التصور المقصود له كوجود عام . وإذا كان الله ليس وجوداً ذهنياً فحسب بل وجود واقعي أيضاً فكيف يشار إليه وكيف يعبر عنه في اللغة ؟ من الصعب إذن وجود ما صدق للفظ « الله » كما وضح أنه من الصعب وجود مفهوم له . ولا ينفع هنا أي دليل انطولوجي لاثبات وجود الله لأن الانتقال من الذهن الى الواقع هو خروج من القوة إلى الفعل يحتاج الى تحقيق ونشاط وحركة وفاعلية لا يعطيها الدليل العقلي الذي لا يتجاوز مجرد الافتراض والتسليم جدلاً . وكيف يوجد في الواقع من مجرد وجوده في الذهن ، وهو في كلتا الحالتين وجود جزئي متعين ؟ فالتصور محدود بالذهن لأنه التصور ينال بالحد ، والوجود متعين جزئي وهو على خلاف الافتراض .

هـ ـ ولا يمكن إيصال أي معنى بلفظ « الله » لأن اللفظ حوى كثرة من المعاني لدرجة أنه يدل على معاني متعارضة . فهو الأزلي ، المطلق ، الشامل ، الكلي . وهو عند البعض الآخر الزمني ، النسبي ، الجزئي ، المتحرك ، المتغير . وهو عند فريق ثالث الدافع الحيوي ، والاندفاع ، والعاطفة . وعند فريق رابع التاريخ والصيرورة . فإذا استعمل البعض لفظ « الله » وهو يقصد معنى معيناً فلربما فهم المستمع معنى آخر ، والمعنيان كلاهما واردان في اللفظ . وكل من يجادل في الله فإنه لا يزيد على إقامة حوار بين صم .

لقد ظهرت اللغة الهية في أول انتشار الحضارة لتعبر عن الدين الجديد ، فقد كان

لفظ « الله » له مدلوله الشعوري المثالي في الشعور العربي القديم ، ولكن ما أن بدأت الحضارة في التطور حتى بدأت اللغة الالهية في التراجع وحلت محلها لغة عقلية خالصة كما اتضح ذلك في أصول الدين المتأخر ، وكما وضح بصورة أوضح في علوم الحكمة .

2 ـ واللغة القديمة لغة دينية تسودها ألفاظ تشير الى موضوعات دينية خالصة مثل : دين ،رسول ، معجزة ، نبوة ، وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر . فاللفظ التقليدي « دين » لا يؤدي وظيفته في الإيصال . فإذا كان لفظ « الله » يحتوي على تناقض داخلي في الايصال بالاضافة الى تضارب معانيه ، وكلها قد تعارض المقصود منه ، فإن لفظ « دين » وإن كان يمكن التعبير به عن المقصود منه إلا أنه لا يمكن أداء وظيفته في الايصال نظراً للمعاني العديدة التي التصقت به طول تاريخ استعماله بل والتي تتعارض أحياناً مع المعنى الأصلي له الموجود في المعنى الاشتقاقي أو في المعنى الاصطلاحي الشرعي وهو المعنى الاصلي القبلي الذي أتى به الوحي . فنظراً لهذه الشحنة من المعاني الغريبة عن اللفظ والملصقة به فإن اللفظ يفقد معناه الأصلي بل ويفقد كل قدرته على إيصال أي معنى حتى ولو كان المعنى الأولي له لما يلتصق به من معاني مضادة. بل ويستحيل إعطاء أي معنى جديد له لأن هذا المعنى الجديد بمفرده لا يمكنه مقاومة تاريخ طويل من المعاني الوافدة عليه. لفظ «دين» أصبح لفظاً «منعرجاً» ذا طرف واحد لا يوصل إلا معنى واحداً وهو الغالب أي أنه لا يوصل إلا أحد الجوانب في صورته المتطرفة وهو الجانب الالهي أو الخارق للعادة أو الأخرويات أو ما وراء الطبيعة . فكل دين بالضرورة يفيد هذا المعنى ، وكل « مادة » للدين تكون من هذه العينة ، كلها تشير الى هذا الجانب الواحد ، بل وأصبحت هذه المادة عينة مختارة ونموذجاً لكل الأديان الممكنة دون أي تصنيف لنوعيات الأديان الى دين تاريخ ودين وحي ، دين ما وراء طبيعة ودين طبيعة ، دين سر ودين علن ، دين لا عقل ودين عقل ، دين سلطة ودين فرد ، دين خطيئة ودين براءة ، دين طقس ودين تقوى ، دين كهنوت ودين عالم ، دين اله ودين إنسان . . . الخ ودون أي مراعاة لتطور الدين في مراحله المختلفة . فنظراً لأن لفظ « دين » له استعمالات كثيرة ، ويفيد معاني متناقضة فإنه أصبح يشير إلى ما لا يقصد به . فهو يشير الى التاريخ أكثر مما يشير الى الوحي ، ويشير الى التاريخ السياسي والاجتماعي للدول المعتنقة هذا الدين أو إلى العلوم الدينية التي نشأت منه والى المذاهب والتيارات الفكرية التي أسسها بعض المعتقدين به أو الى مجموعة من العقائد التي نشأت من تصورات معينة في مرحلة محدودة من تطور الحضارة التي نشأ فيها هذا الدين . وهي كلها لا تفيد معنى الدين والمقصود منه في الوحي أو في عصرنا الحاضر طبقاً لمتطلباتنا الحالية . لقد كانت اللغة الدينية ضرورة أولى في نشأة الحضارة ولكن ما أن تقدمت

الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع وتأتي محلها لغة عقلية خالصة كما هو الحال في علم أصول الدين المتأخر . ولما كان لفظ « دين » قاصراً عن آداء المعنى فإن لفظ « أيديولوجية » أقدر منه على التعبير عن الدين المعنيّ وهو الإسلام ، وإيصال معناه لأن الوحي مجموعة من الأفكار والتصورات تصدر منها أنظمة وشرائع خرجت من الواقع « بأسباب النزول » وتكيفت حسب الواقع «بالناسخ والمنسوخ»، وهدفها تغيير الواقع الى واقع أفضل منه . فالحاكمية لله تعني تحقيق الوحي كنظام إجتماعي وإنشاء الدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للأمة . وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعي أو بمعنى معاصر هم الحزب « البروليتاري » الذي يقوم بتحقيق الايديولوجية في التاريخ[64] .

وكذلك لفظ « الاسلام » مشحون بعديد من المعاني كلفظ «دين». فإن أمكن ، من الناحية النظرية على الأقل ، التعبير به عن معنى فإنه لا يمكن ذلك من الناحية العملية وذلك لأنه أصبح هو أيضاً مُحمّلاً بما لا حصر له من المعاني التي قد تتفق أحياناً مع المعنى الأصلي للفظ . وليس من الضروري أن تقوم هذه المعاني في ذهن المتعلم أو السامع ولكن يكفي أن تكون شائعة في الجو الثقافي كي يستحيل بعدها استعمال اللفظ للتعبير به عن المعنى الأصلي وإيصاله . فهو أساساً مصطلح يشير الى دين معين وإلى ميدان معين وليس لفظاً عاماً يدل على معنى مستقل عن كل ميدان مثل : حرية ، تحرر ، مساواة ، إنسانية . وحتى لو استعمل اللفظ ابتداء من معناه الاشتقاقي فإن معناه التاريخي يكون أقوى وأمثل للأذهان . ومن الصعب تجريد الذهن وتخليصه من المعنى الشائع وإلزامه بالمعنى الاشتقاقي الأول . فلفظ « التحرر » هو اللفظ الجديد الذي يعبر عن مضمون « الاسلام » أكثر من اللفظ القديم . فالذي يسلم لله يتخلص أولاً من كل ما يكبل الانسان من القيود وهو فعل التحرر الذي يبدأ بالنصف الأول من الشهادة « لا إله » . فإذا تحرر الانسان من القيود فإنه يقوم بالفعل الثاني وهو الإثبات « إلا الله » فيسلم لله . فالاسلام هو تحرر الشعور الانساني من كل قيود القهر والطغيان، مادية أو سياسية[65] . ولفظ « السلام » أيضاً يعبر أكثر عن مضمون « الاسلام » من اللفظ ذاته لأن الاسلام هو الذي يحقق السلام الداخلي للانسان بعد تحرره من كل قيود القهر والاستعباد . ثم هو الذي يحقق المجتمع الواحد الذي لا طبقات فيه ولا استغلال ولا احتكار ومن ثم ينشأ السلام في المجتمع . وهو أيضاً الذي ينظم علاقات الامم ، بعضها مع البعض الآخر على أساس من السيادة المتبادلة وأحلاف السلام .

---

(64) أنظر مقالنا « الأيديولوجية والدين » قضايا معاصرة ج 1 ص 128 ـ 146 .

(65) وهذه هي أهمية تفسير الشهيد سيد قطب للتوحيد في كتابه « العدالة الاجتماعية في الاسلام » .

3 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر . فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه ، والمعتزلة والاشاعرة والخوارج والشيعة في أصول الدين ، والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة ، ورابعة والحسن البصري والحلاج والغزالي وابن الفارض والسهروردي وابن عربي وابن سبعين في التصوف . وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية ، وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية ، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة . صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أحضان التاريخ وفي بيئات جغرافية ، وحسب مقتضيات الظروف ، فارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها ، والتيارات الفكرية بأسماء من اعتنقوها . وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك فيما وقع فيه التراث الغربي فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار . فالأفكار لا أسماء لها ، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان ، وتظهر في كل حضارة . ونحن نعاني من نسبة الأفكار الى أشخاص ، ونخلط بين الصراع الفكري والصراع الشخصي . ويتقلب الحوار بين الأفكار الى صراع بين الأشخاص وإلا لكان الاسلام محمدياً ، والعقل معتزلياً ، والنقل أشعرياً ، والطبيعة نظامية أو جاحظية والشورى سنية . إن التشبيه والتنزيه لا شأن لهما بالاشاعرة والمعتزلة بل هما موضوع شعوري مستقل . وقد اقترب تراثنا القديم من ذلك عندما ضم كل مجموعة من العلماء تحت الفكرة التي يدافعون عنها فهناك « أصحاب الطبائع » معمر والجاحظ وثمامة والنظّام ضمن أهل التوحيد والعدل وهم المعتزلة ، وهناك المشبهة والمعطلة ، والمجسمة ، والقدرية ، والمرجئة ، والامامية ، والشيعة ، والمعتزلة ، والخوارج ، وأهل السنة . . . الخ . فالفكرة هي الأساس ، ومهمتنا نحن إبراز إستقلال الفكرة عن قائليها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل الحروية ، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج ، فيبقى لدينا التجسيم والتشبيه والتعطيل ، والقدر ، والارجاء ، والإمامة . مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى .

4 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة تقنينية ، تضم الوجود وتضعه في قوالب . فهناك قانونية المصطلحات في أصول الفقه ، والتقسيمات العقلية في أصول الدين والفلسفة على السواء ، وكلها تبدأ بعبارات مثل « يجب على » أو « من الواجب أن » وكأن الحياة يمكن أن يُفرض عليها قانون من الخارج ، وكأن الاسان ما هو إلا مستقبل لتشريعات مفروضة عليه من كل علم ، باستثناء أصحاب الطبائع الذين أرادوا فهم كل شيء على أنه طبيعة . لقدكانت اللغة القديمة على إتفاق تام مع نشأة الدين ، وتلائم طبيعة الظروف التي نشأت فيها العلوم التقليدية وتطورت ، فالدين أتى مشرعاً للواقع ، ومصدراً

للأحكام ولكن لغة التقنين لا تصح لكل عصر . فعصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله . واقعنا مشكل ينادي على حل ، واقعنا مأزوم يبغي الفرج ، ولا يأتي ذلك الا بإطلاق قواه . فالواقع يقتضي فكرة كما اقتضى الواقع القديم الوحي . صحيح أن تقنين الثورة من قاموسنا المعاصر ولكنه لا يعني فرض قوانين على الواقع بقدر ما يعني تنظيم ما يفرضه الواقع من تغير ثوري حتى لا يجهض أحد ما هذه التغيرات أو يستعملها لحسابه الخاص . « فالواجب » مثلاً لفظ مستعمل في أصول الدين ، النظر أول الواجبات ، ومستعمل أيضاً في أصول الفقه ، الواجب أول الأحكام الخمسة : الواجب ، والحرام ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح . فهي ألفاظ توحي بأن الانسان ما هو إلا آلة للتطبيق ، وأنه فاقد حريته ، في حين أن التعبير بألفاظ أخرى مثل الطبيعة ، والانطلاق ، والازدهار فيها تأكيد للذات ، وإثبات لحريتها ، وتحقيق لوجودها .

5 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة صورية مجردة . فهناك تقسيمات عدة للوجود الى ممكن ، وواجب ، ومستحيل ، وجوهر ، وعرض في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة. وهناك أيضاً تفريعات عدة يُفتقد الموضوع خلالها. وفي علم أصول الفقه هناك تقسيمات عدة لأنواع العلل إلى موجبة ، وقاصرة ، ومؤثرة ، ومناسب ، وملائمة ، دون أن ندري ما هو الواقع وراءها . وفي التصوف هناك تقسيمات أخرى للطبيعة ولمقولات الطبيعة ولكنها تتحول كلها الى تجريد خالص فتفقد اللغة المستعملة مباشرتها وواقعيتها وإنسانيتها . أما ألفاظ التاريخ ، والجماهير ، والأنا ، والآخر ، والانسان ، والعالم ، والتقدم ، والتخلف ، فهي أكثر إيحاء للمعاني ، وهي تمثل أيضاً منطقاً عملياً أو جدلاً تاريخياً أو بناء إجتماعياً ، وهو أسلوب العصر ولغة الجيل . إن التجريد ينشأ بعد نشأة العلم كموضوع وكمنهج وكبناء ، ونحن الآن بصدد إعادة بناء العلوم من حيث النشأة . ومن ثم فمستوى التجريد في العلوم لا يلائم مرحلتنا الحالية في إعادة بنائنا للعلم ووصف نشأته وتكوينه من جديد .

6 ـ واللغة التي يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد ، فمهما أمكن إبراز معنى الخلافة أو الامامة من شورى ، وبيعة ، واختيار إلا أن اللفظ لا يستعمل نظراً للشحنات التاريخية ، والخلافات المذهبية التي تشع منه . فلو حاول أحد الآن عمل نظرية في الخلافة لوجد آذاناً صماء ، ولو حاول أحد أن يعمل نظرية في التجسيم أو التشبيه لوجد عداء وتكفيراً. كما لو استعمل أحد لفظ «الالحاد» « والكفر » لكان أشبه بمن يرطم رأسه بصخر. ويبقى الهدف من « التراث والتجديد » وهو عمل ثقافة وطنية يمكن التعبير عنها بلغة يقبلها الشعور العامي . فالألفاظ التي يتقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها . بل إن في العصر ألفاظاً تجري مجرى النار في

الهشيم مثل : الأيديولوجية ، التقدم ، الحركة ، التغير التحرر ، الجماهير ، العدالة ، وهي الألفاظ التي لها رصيد نفسي عند الجماهير والتي يمكن أن تعبر عن ثقافة وطنية يمكن تكوينها. لا يعني ذلك تملق الجماهير أو اللعب على أوتارها الحساسة بل تعني أخذ العرف في الاعتبار ، والمعنى العرفي جزء من معنى اللفظ . ويعني أيضاً تطويع اللغة في نشأتها واختيار ألفاظها الى متطلبات الواقع حتى لا تقع في انعزالية الثقافة بصورية اللغة .

اللغة التقليدية إذن قاصرة عن أداء وظيفتها في إيصال المعاني التي يمكن للباحث أن يعبر عنها للآخرين . فإذا بدأ الباحث برؤية الشيء ، وفهمه لمعناه ثم وضعه في اللفظ المناسب للتعبير فإن السامع يبدأ بسماع اللفظ ثم يحدد معناه ثم يرى الشيء الذي رآه الباحث أولاً . فإذا كان تجديد اللغة مهماً بالنسبة للباحث بإعطائه المعنى وإشارته الى الشيء فإنه مهم أيضاً بالنسبة للآخر باستقباله المعنى ورؤيته للشيء .

ب ـ مميزات اللغة الجديدة

واللغة الجديدة تحاول أن تتلافى عيوب اللغة التقليدية التي تعوق التعبير والايصال، وتحاول أن تستبدل بخصائصها خصائص أخرى يمكن بواسطتها سهولة التعبير عن المضمون ودقة إيصال المعنى المطلوب وأهم هذه الخصائص هي :

1 ـ أن تكون اللغة الجديدة عامة بل وأكثر درجات اللغة عموماً حتى يمكن بها مخاطبة كافة الأذهان . فمثلاً لفظاً عام وخاص في أصول الفقه لفظان عامان يمكن لكافة الأذهان فهم المراد منهما بل ومناقشة المضمون واقتراح تغيير أحدهما أو تغييرهما تغييراً كاملاً . وكل مصطلحات أصول الفقه خاصة فيما يتعلق بمناهج الرواية أو بمناهج اللغة ألفاظ عامة يمكن أن تنطبق على أي تراث وعلى أي نص ديني[68] . وفي أصول الدين ، النظر والعمل لفظان عامان يمكن لكل الافهام أن تحصل على المراد منهما. وكذلك ألفاظ الحرية والاختيار ، العقل والنقل ، كلها ألفاظ عامة لا تخص حضارة بعينها ، وتعبر عن أكبر قدر من العمومية لأكبر عدد ممكن من الناس . بل إن من خصائص لغة العلم المحكم هي أنها تكون عامة حيث يمكن للعلماء في أي مكان وفي أي عصر التعامل بها. بذلك يفضل العلم اللغة الرياضية والرموز . أما مصطلحات الصوفية فإنها تحتوي من قبل على درجة كبيرة من العمومية نظراً لأنها تعبير مباشر عن الوجدان ، والوجدان واحد عند كل الناس . ومن ثم تصبح عملية « التراث والتجديد » عملية جماهيرية ، وثقافية وطنية يقرؤها الجميع وتسد فيهم النقص النظري في فكرنا المعاصر. كما تستطيع أن تصوغ لغة واحدة يستعملها المثقفون بصرف النظر عن تخصصاتهم ومواقفهم الفكرية ، وتكون

اللغة المشركة. وكثيراً ما ضاع الفكر من أجل خصوصية اللغة كما هو الحال في الفكر المسيحي الذي يصر على استخدام لغه الخاصة في العقائد . وكثيرا ما ثبت الفكر بفضل عمومية اللغة كما هو الحال في بعض جوانب تراثنا القديم .

2 ـ أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة ، تقبل التغيير والتبديل إما في مفاهيمها أو في معانيها أو حتى في وجودها، إما بإبقائه أو بإلغائه كلية . اللغة المفتوحة ليست جامدة محددة بل تقبل إضافات وتغييرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة . فيمكن النقاش مثلاً في العام والخاص هل هما الكلي والجزئي المنطقيان أم هما الكلي والجزئي في الفلسفة أم هما مقولتان سلوكيتان . فالخاص خطاب للفرد والعام خطاب للناس جميعاً . ويمكن النقاش أيضاً في علم أصول الدين إذا كان النظر والعمل وجهين لشيء واحد أم شيئين مستقلين، وإذا كانا يوازيان اليقيني والظني أم لا؟ أو التساؤل عن النقل والعقل هل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان ، وإلى أي حد هناك اختلاف ، وما هي وظيفة كل منهما ؟ وكذلك يمكن التساؤل في الفلسفة عن قسمة الوجود الى واجب وممكن ، أو إلى جوهر وعرض، أو إلى موجود بذاته وموجود بغيره ، وإلى أي حد يمكن قبول هذه القسمة أو رفضها ؟ وفي التصوف يمكن أيضاً الاستفسار عن معنى الأنس ، والوجد ، والقرب ، والبعد ، والهجر ، والوصال . . . الخ ومناقشة التجارب النفسية التي وراءها . ومن ثم يمحي خطر التعقيد اللغوي السائد في فكرنا المعاصر ، والتشدق بالألفاظ والمفاهيم الصعبة . كلما ازدادت اللغة صعوبة عظم الفكر عمقاً ، وصرخ الباحث أن اللغة العربية غير طيّعة للتعبير عن هذه المفاهيم الحديثة والتصورات العصرية والعلوم اللسنية كما يحدث أحياناً عند إخواننا الباحثين الشوام والمفكرين المغاربة لزيادة في تغربهم ونقص في تعربهم .

3 ـ أن تكون اللغة عقلية حتى يمكن التعامل بها في إيصال المعنى . وأية لغة قطعية لن تعبر عن شيء لأنها مغلقة على نفسها ، ولا تكون لغة اصطلاحية لأن هذه هي ما اصطلح عليه الناس . اللغة القطعية لغة توقيفية خالصة إما أن تقبل أو ترفض ولكن لا يمكن تغييرها أو عطاؤها معاني جديدة . اللغة العقلية هي التي يفهمها كل الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال أو استفسار بل يفهمها العقل بطبيعته ، ويتعامل معها كأنها منه . فالعمل ، والحرية ، والشورى ، والطبيعة ، والعقل ، كلها ألفاظ عقلية في علم التوحيد لا يمكن للعقل أن يرفضها . أما ألفاظ الله ، والجنة ، والنار ، والآخرة ،

(68) وهذا هو السبب في قيامنا بأول محاولتنا لتجديد التراث في علم أصول الفقه في رسالتنا المذكورة ثم تطبيق العلم في رسالتنا الثانية عن « فينومينولوجيا التفسير » على نص ديني آخر هو العهد الجديد .

والحساب ، العقاب ، والصراط ، والميزان ، والحوض ، فهي ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل . لذلك سماها تراثنا القديم السمعيات وأخرجها من العقليات . لا يمكن استعمالها استعمالاً شائعاً عادياً مثل لغة الخطيئة ، والتجسد ، والخلاص ، والفداء ، والسر ، والشخص ، والاقنوم . صحيح أن تراثنا الاسلامي أقل إيغالاً بكثير من أي تراث آخر مسيحي أو يهودي أو بوذي . وإن كثيراً من الألفاظ السياسية المعاصرة لترقى الى الكهنوت ، ومن ثم استحال أيضاً استعمالها مثل : تحالف قوى الشعب العامل ، الاشتراكية ، الاتحاد الاشتراكي ، والرأسمالية الوطنية منذ عشر سنوات ، والايمان ، وسيادة القانون ، وأخلاق القرية هذه الأيام وكما هو الحال أيضاً عند بعض الماركسيين المحدثين الذين لا يعبرون عن فكرهم إلا بمقولات الجدل ، والكيف ، والكم ، والتناقض ، والسلب ، والنفي ، والمادية ، والتاريخية ، والصراع ، والطبقات ، وملكية وسائل الانتاج ، ونمط الانتاج ، والقيمة ، وفائض القيمة . . . الخ . والنتيجة هي نفور الشعب من قاموس السياسة ، فمصطلحاته القديمة بالرغم مما فيها من عيوب يدركها المستنيرون ، أكثر تعبيراً عن أشواقه وتطلعاته .

4 ـ أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع الى واقع واحد يكون محكاً للمعاني ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت . فألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة ، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير الى واقع ، ولا يقبلها كل الناس ، ولا تؤدي دور الإيصال . وكذلك ألفاظ العقل الفعال ، والعقل المنفعل ، والعقول العشرة، وأرواح الأفلاك، والروح كلها ألفاظ لا تشير إلى أشياء في الواقع وتجسيمات لمعاني إنسانية خالصة يمكن التعبير عنها بلغة عقلية تشير الى شيء موجود بالفعل في الحس والمشاهدة . وكذلك ألفاظ عين الله ، ويد الله ، وقلب الله ، ووجه الله ، وصعود الله ، ونزوله ، وجلوسه ، وقيامه كلها ألفاظ لا يمكن استعمالها لأنها أقرب إلى الصور الفنية منها إلى ألفاظ إخبارية . وكذلك الميزان والصراط والأعراف والحوض وأنكر ونكير وكل ما أطلق عليه العلماء القدماء السمعيات لا تشير الى حس ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معانٍ إنسانية . وأن اللغة بطبيعتها من خلال المعاني الاشتقاقية للألفاظ تنشأ من الحس وتخرج من والواقع . ولا يوجد معنى للفظ إلا وقد نشأ أولاً من التربة والطين والأرض . ويظل هذا المعنى هو أساس المعنى الإصطلاحي . وقد بدأ الأصوليون تحديد معاني مصطلحاتهم بالبحث عن المعنى الاشتقاقي للفظ. فهو المعنى الأول والأصيل والذي يكون ركيزة المعنى

الاصطلاحي . ولا يكون المعنى الاصطلاحي في الحقيقة إلا تتميماً للمعنى الاشتقاقي ونقله من التربة والأرض الى العلاقات الانسانية . فالزكاة في أصلها النماء ، والصلاة في أصلها العلو ، والشهادة أصلها الحس والواقع والرؤية . وبالتالي ، يمكن حماية فكرنا المعاصر من جعبة ألفاظه التي لا تدل على شيء . كما يمكن بذلك القضاء على انعزالية الفكر وعزلة المفكرين .

5 ـ أن تكون اللغة إنسانية لا تعبر إلا عن مقولة إنسانية كالنـظر ، والعمل ، والظن، واليقين، والقصد، والفعل ، والزمان ، والباعث ، فهي كلها ألفاظ تشير الى جوانب من السلوك الانساني الواقع في الحياة اليومية ، يقابلها كل إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره الفكري . أما ألفاظ القديم ، والحادث ، والجوهر ، والعرض ، والوجود ، والماهية ، والجهة ، والاضافة ، فكلها ألفاظ وإن كانت عقلية عامة إلا أنها لا تستعمل لوصف سلوكنا اليومي بالإضافة الى أن طابعها المجرد قضى على الموضوع ذاته . واللغة هي تعبير وإيصال للمعنى وليست قضاء عليه ومحواً للشيء المشار إليه . أما اللغة التي لا تعبر عن مقـولات إنسانيـة مثل « الله » والجـواهر المفـارقة ، والشيطان ، والملاك ، فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير الى مقولات غير إنسانية إلا إذا أولناها وفسرناها وأعطيناها مدلولات إنسانية . فالله يصبح هدف الانسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة ، والشيطان يصبح هو المعارض الذي يمثل الغواية والخطأ والحافز ، والملاك يصبح هو ما يرجوه الانسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة . وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الانسان وهي المرحلة الحالية . كما يمكن اكتشاف الانسان الغائب في تراثنا القديم والممحو في وجداننا المعاصر . والانسان كامن في تراثنـا القديم ولكنـه مغطى ومستـور . وعصرنا الحـالي هو عصر الانسـان ، وبالتـالي تكون مهمـة عصرنا إبـراز المستـور ، والكشف عن الإنسان ، وتلك هي مهمـة « التراث والتجـديـد » في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين على أنه « علم الانسان » .

6 ـ أن تكون لغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طـريق النقل الصـوتي للغات والألفاظ الاجنبية بدعوة قصور اللغة العربية عن الامداد بمفاهيم حديثة تعبر عن مضمون العصر واكتشافـاته . وقـد وقع إخـواننا الشـوام والمغاربـة في هذه الألفـاظ المستهجنة بدعـوى التحديث . والخـطورة هي جعل الحـديث من الخارج وليس من الداخل ، وبفضل وسائل دخيلة وليس عن طريق تطور طبيعي لثقافتنا القديمة . فاللفظ الأجنبي قد يكون له لفظ عربي يعبر عن مضمونه وإن كان مختلفاً عنه في الشكـل .

صحيح أن في تراثنا القديم عديداً من الألفاظ المستعربة مثل موسيقى ، وأنالوطيقا ، وأثولوجيا ، ولكن ذلك قد حدث في أوائل عصر الترجمة . ولكن بعد أن استقرت المعاني خرجت الألفاظ العربية لتعبر عنها مثل الألحان ، والتحليلات ، والالهيات . والموضوع ليس شكلياً صورياً بل يتعلق بالمضمون ، فاللغة هي الثقافة ونشر اللغة بألفاظها هو في نفس الوقت نشر للثقافة . والألفاظ المستعربة دعوة إلى تبني الثقافة الدخيلة وترك الثقافة الأصلية وكأن مفاتيح العلوم والفكر والثقافة هي عند الثقافات الأخرى وليست في ثقافتنا الخاصة . لذلك حرص « التراث والتجديد » على تجنب الألفاظ المستعربة من أجل المحافظة على الأصالة اللغوية فهي شرط التعبير عن أصالة الفكر .

ج ـ اللفظ والمعنى والشيء

ويمكن إخضاع التجديد اللغوي الى منطق محكم يقوم على التعبير المطابق للمعنى والذي يقوم بوظيفته في الايصال . فالمنطق اللغوي يشمل جانبين: جانب التعبير وجانب الايصال. وهما لا ينفصلان بل يشيران معاً الى حياة اللفظ ودورانه بين المتحدث والسامع . ويمكن وصف هذا المنطق لتجديد اللغة بطرق ثلاث : إما بالانتقال من اللفظ التقليدي الى معناه وإما بالانتقال من معنى اللفظ التقليدي الى لفظ جديد ، وإما بالانتقال من الشيء نفسه الذي يشير اليه اللفظ التقليدي الى لفظ جديد .

1 ـ **من اللفظ التقليدي الى لفظ جديد** : نظراً لنقصان اللغة التقليدية في التعبير عن كل محتويات اللفظ من معانٍ أصلية وفرعية ، أو أشياء تشير اليها هذه المعاني ، ونظراً لأن هذه المعاني وهذه الأشياء تكون دائماً منطوية على نفسها داخل اللفظ التقليدي الذي يفقدها حيويتها وجدتها بل وواقعيتها ووجودها فإنه يمكن الانتقال من لفظ تقليدي الى لفظ جديد له قدرة أكثر على التعبير وعلى إظهار المعاني وعلى الاشارة إلى الاشياء نفسها . والألفاظ التقليدية ليس معيبة في ذاتها باعتارها ألفاظاً أي ليست إلهية أو دينية أو تاريخية أو تقنينية أو مجردة كما أنها ليست محدودة مغلقة صورية بل هي ألفاظ عامة ، مفتوحة ، عقلية ، إنسانية ، تشير الى واقع حسي مباشر ولكن ليس بما فيه الكفاية لأنها لا تعبر عن مضمونها ولا توحي بالأشياء التي تشير إليها حتى ولو كان اللفظ التقليدي صالحاً للاستعمال مثل لفظ « الاجماع » أو « الاجتهاد » . فإنه نظراً لأنهما أصبحا يعبران عن مذاهب فقهية تاريخية محدودة ويشيران الى بيئة ثقافية معينة بل والى جدل ومهاترات يتحول مضمونها الى قضايا فإنه من المستحيل استعمالهما من جديد بعد تجريدهما من كل ما علق بها من تاريخ جدل طويل . أما لفظ الخبرة بين الذوات أو « التجربة المشتركة »

فهو لفظ معاصر يثير وجدان المعاصرين ، ويدل على نفس مفهوم اللفظ القديم دون أن يثير عيوبه . وكذلك لفظ « شرعي » ولو أنه لفظ عقلي ؛ فالفكر يشرع للواقع ، إلا أنه ما زال لفظاً دينياً ، وقانونياً ، وتاريخياً ، ويمكن التعبير عن معناه بلفظ « قبلي » وهو المعطى السابق . فهو لفظ أعم ، ويركز على المعنى في اتجاه واحد وهو الطابع القبلي للوحي على الأقل من حيث مصدره لا من حيث باعثه أو محك صدقه لأن باعثه ومحك صدقه هو الواقع .

والانتقال من لفظ تقليدي الى لفظ تقليدي آخر مشابه لن يقدم شيئاً لأن المشكلة تظل باقية وهي استحالة التعبير عن المعاني الأولية بالألفاظ التقليدية وإلا وقعنا في الشروح على المتون عندما كانت تستبدل ألفاظاً قديمة بألفاظ أخرى قديمة . فالله والخالق يدلان على نفس المفهوم ، والألفاظ العقلية والتقليدية مثل الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن ، الى آخر ما هو معروف من أسماء الله كلها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهما بالآخر . ولكن الانتقال من « الله » الى « الانسان الكامل » يعبر عن كل مضمون الله ، فكل صفات الله : العلم ، والقدرة ، الحياة ، والسمع ، البصر ، والكلام ، والارادة كلها هي صفات الانسان الكامل . وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الانسان وغاياته التي يصبو اليها . « فالانسان الكامل » أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ « الله »[69] .

وعلم أصول الفقه مثلاً يدور ثلثه على الرواية ، سند ومتن، تواتر وآحاد للسند ، ونص ومعنى للمتن . ولكن لفظ الرواية له معنى ضيق وهو العنعنة كما في علوم الحديث ، ولا يشير إلا الى طرق الرواية المعروفة في علوم الحديث من تواتر وآحاد ومرسل ومنقطع ومشهور مع أن الرواية هي نص الوحي ، ويشير الى التاريخ باعتباره زماناً للانتشار والى المنطق باعتباره منهجاً للنقل . فالتاريخ هو العصر ليس فترة محدودة تحديداً تعسفياً بقرن أو بغيره ولكن بالوجود الزماني للفرد . فالعصر هو الجيل . هناك العصر الأول . والثاني ، والثالث ، والرابع أي الجيل الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع . ومناهج النقل من تواتر وآحاد إن هما إلا طبيعة العلاقات بين الرواة من حيث اتصالهم واستقلالهم . فلفظ « منطق التاريخ » يفيد معاني أعم وأعمق ، ويشير الى موضوعات أكثر وأوقع مما يفيد لفظ الرواية .

والثلث الثاني من علم أصول الفقه خاص بمبحث الألفاظ . فهذا التعبير يشير الى دراسات لفظية محضة متناثرة دون أن يكون بينها ترابط منطقي أو بناء عام . فهناك الحقيقة والمجاز ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والظاهر والمؤول، دون أن يجمع

---

(69) وهو ما يظهر بالفعل عند عبد القادر الجيلي في كتابه « الإنسان الكامل » .

هذه الثنائيات اللفظية أي جامع بينهما . أما لفظ « منطق اللغة » فإنه يشير الى إمكانية دراسة هذه القسمة كلها في منطق واحد باحثاً عن دلالتها ومعناها . فالحقيقة والمجاز يشيران الى موضوع التصوير الفني باعتباره أسلوب الوحي في الخطاب . والمحكم والمتشابه يشيران الى ثنائية المعنى للفظ الواحد . والظاهر والمؤول يشيران الى إمكانية فهم المعنى على مستويات مختلفة من العمق . والمجمل والمبين يشيران الى ثنائية المعنى مع اختيار أحدهما كأساس نظري للسلوك . والخاص والعام يشيران الى مبحث لفظي أو منطقي أو فلسفي دون أن يشيران الى موضوعهما وهو البعد الفردي داخل اللغة ، وجود الانسان والجماعة ، الأنا والآخرون داخل الخطاب .

والثلث الأخير من علم أصول الفقه هو الأحكام . ولفظ « الأحكام » يفيد قضايا عقلية خاصة بالمنطق أو قانونية خاصة بالقضاء ، ولا تشير إلا إلى هذه القضايا الصادرة إما لوجودها المنطقي أو لوجودها اللغوي وفي بعض الأحيان الى تطبيقاتها الفعلية في حين أن هذا اللفظ في الأصول يفيد الفعل ، ويشير الى « منطق السلوك » . فدراسة الأحكام باعتبارها منطقاً للسلوك تثير كل معاني المنطق العملي ، وتبرز موضوعاته الخاصة بالقصد والنية ، والنظر والعمل ، والباعث والمانع . . . الخ . وكذلك لفظاً « مقاصد الشارع » يفيدان مقاصد الوحي وهي المحافظة على الوجود الانساني في شتى صوره . فالابتداء هي الحياة ، والأفهام تشير الى العقل ، والتكليف يشير الى الفعل ، والامتثال يدل على الدعوة الى الحياة . وكذلك لفظاً « أحكام الوضع » لا يفيدان ولا يشيران الى شيء لأنه مصطلح يعبر عن وصف موضوعي لميدان السلوك أو موقف معين للفعل . فهناك السبب وهي الارادة ، والشرط وهي القدرة ، والمانع وهي العقبة أو الصعوبة ، والعزيمة والرخصة وهما صورتا الفعل المطلق والنسبي أو المثالية والواقعي ، وأخيراً الصحة والبطلان أي صدق الفعل أو كذبه من ناحية الموقف كله وعلى وجه الخصوص من ناحية النية[70] .

2 ـ **من المعنى الضمني الى لفظ جديد** : إذا كان الانتقال من لفظ جديد قائماً أساساً على أن اللفظ التقليدي لا يعبر بما فيه الكفاية عن المعنى الكامن فيه ولا يشير بوضوح أو لا يشير تماماً الى الموضوع المراد فإنه في بعض الأحيان يكون اللفظ التقليدي لفظاً سلبياً مطلقاً ومعيباً في ذاته ، ولا يؤدي وظيفته إما في التعبير أو في الايصال ، فيترك تماماً ثم يعبر عن معناه الضمني بلفظ آخر جديد يكون أكثر قدرة على التعبير عن هذا المعنى

(70) هذه هي تحليلات الشاطبي في كتابه الشهير « الموافقات » وهو آخر ما وضع في أصول الفقه من الناحية التجديدية .

الضمني وإيصاله. فمثلاً لفظا «الكفارة والحد» لفظان سلبيان لانهما يشيران الى جزاء في حين أن الكفارة هو نوع من إعادة بناء شعور الفرد بعد قيامه بفعل سلبي وأثره على نفسه ومعنوياته، فهو نوع من رد الاعتبار لكيان الفرد المثالي. أما الحد فهو إعادة بناء لشعور الفرد بعد قيامه بفعل سلبي عن طريق تأكيده لفعل إيجابي آخر لاثبات حسن النية. فالكفارة اعتراف من جانب الفرد بعمل سلبي وتأكيد هذا الاعتراف بعمل إيجابي. أما الحد فإنه باعث على كشف الموقف نفسه الذي قام فيه الفرد بعمل سلبي على نفسه وعلى الغير. فبعد تحليل المعنى والكشف عن المواضع التي يثيرها اللفظ التقليدي يمكن بعد ذلك اختيار أحسن الألفاظ التي يمكن بواسطتها التعبير عن التحليلات الجديدة. وكذلك لفظا المصلحة والمفسدة كأساس للشرع. فإن جلب المصلحة ودفع الضرر يخشى منهما أن تفسر المصلحة والمفسدة تفسيراً نفعيا محضاً دون اعتبار للاساس النظري. ولذلك يمكن التعبير عن معنيهما بالايجاب والسلب، وبذلك يحصل المعنى على أكبر درجة من العمومية. وكذلك لفظا « الأمر والنهي » فإنهما يدلان على قوانين مفروضة في صيغة إفعل أو لا تفعل مع أن الموضوع هو تحليل الزمان كموطن للفعل وكمقام له ثم تحليل استمرار الفعل بتكراره. فيمكن إذن البحث عن لفظ جديد يتحاشى المعنى الذي يثيره اللفظ التقليدي والتعبير عن الموضوع نفسه. وأخيراً فألفاظ « أحكام التكليف الخمسة » ألفاظ سلبية لا تعبر عن معناها ولا توصله أو أنها ألفاظ قانونية توحي بشيء مفروض من الخارج مثل واجب، وحرام، ومكروه، ومندوب، وحلال، مع أن هذه الألفاظ تشير إلى وضع الانسان في العالم وإلى المستويات المختلفة للسلوك التي تتدرج بين قطب موجب وهو الواجب وقطب سالب وهو الحرام. أما وسط القطبين فهو الحلال الذي يمحى فيه السالب والموجب والذي يفيد بأن شرعية الأشياء في وجودها الطبيعي. أما الواجب فيفيد فعلاً ضرورياً إيجابياً، والحرام يفيد فعلاً ضرورياً سلبياً. أما المندوب فهو وسط بين الواجب والحلال يفيد فعلاً ممكناً إيجابياً. والمكروه فعل وسط بين الحرام والحلال يفيد فعلاً ممكناً سلبياً[71]. وفي أصول الدين نجد أن لفظي « ثواب وعقاب » لفظان سلبيان لأنهما قائمان على الجزاء والعقاب. فالثواب هو نتيجة إيجابية للفعل والعقاب نتيجة سلبية له. فخلود الفكر أو الفنان أو الشهيد عن طريق عمله هو ثوابه، وفناء الانسان العادي ونسيان الآخرين له وكأنه لم يوجد وعقابه، ولذلك يحتاج هذا المعنى إلى لفظ جديد يعبر عنه دون لفظي ثواب وعقاب. وكذلك لفظا « الدنيا والآخرة » لفظان سلبيان خاصة اللفظ الثاني لأنه لا يعبر عن شيء محسوس يمكن التحقق

---

(71) أنظر الجزء الثالث عن الشعور الفعلي من رسالتنا Les méthodes d'Exégèse . وتأتي معظم أمثلتنا من علم أصول الفقه لأنه العلم الذي درسناه في أول حياتنا العلمية .

منه في الحياة العملية . فالدنيا هي الوجود الزماني للفرد والآخرة هي الوجود كحضور في شعور الآخرين ، ومن ثم يحتاج هذا المعنى الى لفظين آخرين غير اللفظين التقليديين .

3 ـ **من الشيء المشار إليه الى لفظ جديد** : إذا كان الانتقال من لفظ تقليدي الى لفظ جديد سببه هو النقص النسبي في اللفظ التقليدي في قدرته على التعبير عن المعنى وايصال الشيء المراد ، وإذا كان الانتقال من المعنى الضمني الى اللفظ الجديد سببه هو النقص الكامل للفظ التقليدي في التعبير عن المعنى والاشارة الى الموضوع فإن هذا الطريق لثالث هو الانتقال من الشيء المشار الى لفظ جديد يبدأ من الشيء نفسه ثم يعبر عنه بلفظ تلقائي . وأنه من التجاوز أن يسمى هذا اللفظ جديداً لأن ليس له مقابل تقليدي يعادله أو يوازيه بل نشأ نشأة تلقائية للتعبير عن الموضوع والإشارة إليه . فمثلاً ألفاظ مثل « صورة » « ومضمون » « وموضوعية » ، ألفاظ جديدة يمكن بواسطتها التعبير عن الهيكل العام لعلم أصول الفقه . فمثلاً في دراسة «الأخبار» أي في تحليل منطق التاريخ ، تدرس مناهج الرواية باعتبار أنها صور للشعور التاريخي ، والمصادر الأربعة للشرع باعتبارها مضموناً له وأخيراً شروط الرواية والراوي باعتبارها موضوعية له . وكذلك الحال في منطق اللغة فإن الألفاظ تكون صورة للشعور العقلي ، ومباحث العلة تكون مضموناً له ثم شروط المفتي والمستفتي تكون موضوعيته . وفي دراسة الاحكام يكون الفعل صورة للشعور العملي والقصد يكون مضموناً له ثم تحقق الوعي كنظقام مثالي للعالم يكون موضوعيته . وكذلك استعمال لفظ « منهج » للاشارة الى موضوع التواتر والآحاد باعتبارها مناهج للنقل الشفاهي أو لفظ « قطب » للتعبير عن قطبي الشعور العملي الإيجابي والسلبي أو الواجب والحرام أو لفظ « مستوى » للاشارة الى الأحكام الخمسة باعتبارها مستويات مختلفة للسلوك ، أو بناء نظري للاشارة الى الأسس العقلية التي يقوم عليها أي موضوع[72] .

ويعبر لفظ « الانسان الكامل » عن علم التوحيد وعلم التصوف معاً . فمع أن علماء أصول الدين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الانسان الكامل . فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا انسان مكبر إلى أقصى حدوده . وكذلك الصوفية عندما عبروا عن ذلك بأنفسهم ووصفوا الانسان الكامل على أنه الإنسان المعتمد بالله[73] . وتأتي معظم الألفاظ من اللغة العادية الشائعة تلقائياً بلا تكلف أو تعمد . وقد نشأ علم أصول الفقه نشأة تلقائية عندما استعمل الشافعي ألفاظ

(72) هذه هي الأبعاد الثلاثة للشعور : الشعور التاريخي ، والشعور العقلي ، والشعور العملي كما وضحت في رسالتنا المذكورة .

(73) انظر كتاب عبد القادر الجيلي المشار اليه من قبل « الانسان الكامل » .

العام والخاص . ونشأ علم أصول الدين نشأة تلقائية بظهور ألفاظ التجسيم والتشبيه والتنزيه والجبر والأفعال ، والعقل والنقل ، والوعد والوعيد ،والحسن والقبيح ، والإيمان والعمل ، والامامة والشورى والتعيين .

د ـ مخاطر واشتباهات

ويثير منطق التجديد اللغوي عدة تحفظات لا في شرعيته بل في نتائجه ، وذلك لأنه قد يتعرض الى مخاطر حقيقية تجعله مجرد عبث وتلاعب بالألفاظ لا يغير شيئاً وأهم هذه المخاطر هي :

1 ـ التعالم والحذلقة بالمفاهيم الجديدة دون فهم لمضمونها ودون تحقيق لمصادرها ودون معرفة عما إذا كان يمكن استخدامها بدلاً من اللفظ التقليدي المعيب أو للتعبير عن المعنى الكامن للفظ التقليدي أو للاشارة الى الموضوع نفسه الغائب تماماً في الألفاظ والمصطلحات التقليدية . فالمتعالم أو المتحذلق ليس باحثاً ولا مجدداً بل مراهق فكري تستهويه بعض الألفاظ الجارية على الألسن خاصة في أجهزة الأعلام والمترجمات ويستعملها مدعياً الثقافة الحديثة أو التجديد للقديم . ويوهم العلم الحديث بالجرأة على القديم وهو لا يعلم هذا ولا ذاك . ولكن يخفف من هذه الخطورة أن القائم بالتجديد هو عالم أمين لا يبغي حذلقة ولا يدعي علماً بل أنه ذو شعور صادق يحلل تجاربه المعاصرة التي يتحد فيها القديم والجديد معاً ويعبر عنها في اللغة المتداولة ، لغة العصر ، ولا تظهر الحذلقة أو التعالم إلا في غياب العمل الرصين الجاد .

2 ـ التعصب المذهبي الذي يؤدي الى نوع من التعسف في عمليات التجديد اللغوي عن طريق اختيار نوع واحد من الألفاظ المغلقة للتعبير بها عن معنى واحد مما يشير اليه اللفظ التقليدي كي يطبع الفكر الجديد بطابع مذهبي خاص ، وبذلك تفقد اللغة الجديدة مميزاتها الأساسية وهي أنها ألفاظ عامة وانسانية ومفتوحة ، وتصبح ألفاظاً خاصة بمذهب معين ومغلقة على فكر خاص وتصدق على ميدان معين . ويتم هذا عن نقص في الوعي بالقديم أو عن شك فيه أو عن إنكار له أو عن إيمان به على الاطلاق . والباحث من هذا النوع يكون غير قادر على التراث والتجديد لأنه لا يؤمن بالتراث ولا يقف منه موقفاً محايداً خالصاً على الأقل بل ولا تتوافر فيه شروط الباحث أي باحث لأنه بدأ بأفكار مسبقة ومواقف مبتسرة وهي إنتسابه الى مذهب فكري معين . كما أنه لا يؤمن بالتجديد، فالتجديد بالنسبة له هو استعارة الجديد وهو مذهب الفكر الذي ينتسب اليه . والذي يخفف من هذا الخطر أن القائم بالتجديد لا ينتسب الى مذهب فكري معين ولا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعي الأفكار كلها في وقت انضوت

تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد . فحياد الشعور وشموله هما الضمان.

3 ـ سوء النية وهو تطرف في التعصب المذهبي الى أقصى حد . يكون الباحث على وعي بذلك ، ويقوم به مع سبق الاصرار والتعمد . يعبر الباحث عن المعاني القديمة بألفاظ جديدة من مذهب آخر لتحويل التراث كله من طابع الى طابع آخر تعصباً أو هادماً التراث كله ، يريد حاقداً بيان سطحيته أو زيفه. الباحث هنا ليست لديه الشجاعة الأدبية الكافية لرفض القديم وهو موقفه الشعوري والدعوة للجديد وهو موقفه المستتر تملقاً للجماهير أو خوفا من السلطة أو جرياً على العادة وعلى أسلوب العصر . إن لوى التراث بطريقة تعسفية لا يفيد شيئاً لأن التجديد على هذا النحو لن يكون مقروءاً لا من القدماء ولا من المحدثين ، ويكون عملاً متحجراً لا ينبت منه لأنه مجتث الجذور ولا يزيد عن كونه هوامش حضارية ودوائر منعزلة لا أثر لها . ويكون الأثر كل الأثر للتراث القديم أو لتجديد التراث الذي يقوم على حسن النية . وهذه ليست فقط قيمة خلقية بل هي شرط أساسي للمعرفة وأساس للعلم . ويخفف من هذا الخطر أن الباحث يبدأ بالتراث كقيمة وبالتجديد كقيمة ومن ثم فهو لا يدافع عن قيمة ضد قيمة أخرى ولا يبقي على التراث باسم التجديد أو يبقي على التجديد باسم التراث ولكنه يقوم بتجديد التراث أي ضم قيمة الى قيمة وإلا وقعت فيما نحن فيه الآن من محاولات للعقلنة من الخارج والتي تسقط على التراث مقاييس من خارجه .

وهناك عدة اشتباهات أخرى تحوم حول منطق التجديد اللغوي وهي مخاطر محايدة يمكن تفاديها لو استطاع الباحث المجدد أن يحكم منطقه في التجديد اللغوي أي أنها اشتباهات تتبدد بقدرة الباحث وأصالته ووعيته واستعداده وثقافته ونوعيته . وأهم هذه الاشتباهات هي :

1 ـ الشذوذ اللغوي ، وذلك لأن الألفاظ الجديدة قد ينتابها بعض الاستهجان إن لم يحترس الباحث الجديد في اختيار الألفاظ الجديدة الشائعة والمتداولة . قد يكون اللفظ غريباً غير مألوف لكن مما يقلل من هذه الغرابة اللغوية تحاشي النقل الصوتي للألفاظ من اللغات الأجنبية إلا ما هو شائع منها ومتداول وما تحول منها إلى ألفاظ معربة شائعة في الاستعمال . وذلك لأن العثور على ألفاظ جديدة إنما يتم بصورة تلقائية دون تعسف أو تكلف . وقد يوفق الباحث أو يتعثر . وقد نشأت الألفاظ التقليدية ذاتها نشأة تلقائية من الألفاظ الشائعة والمتداولة في البيئة الثقافية التقليدية . فإذا كان عيب اللفظ التقليدي هو عدم قدرته على التعبير عن المعنى والاشارة الى الموضوع المراد فإن عيب اللفظ المستهجن

هو عدم استساغته وصعوبة تحويله الى لغة عادية ضمن التراث اللغوي الطويل . وأهم شيء في اللفظ الجديد هو طواعيته للفكر وسهولته في الاستعمال وتعبيره عن المضمون النفسي للناس وللتراث .

2 ـ الغموض وعدم الدقة ، وذلك لأن التجديد اللغوي يتطلب معرفة تامة بالألفاظ الجديدة ومعانيها والموضوعات التي تشير اليها . وذلك لا يتأتى لكثير من الباحثين لما يتطلبه من إطلاع ومعرفة تامة بثقافتين أو بأكثر . وهذا هو سب الغموض في التجديد اللغوي الذي يرجع أساساً الى غموض الباحث نفسه . يمكن الاقلال من هذا الاشتباه التام عن طريق التحليل المستمر للألفاظ ، والعثور على منطق محكم للانتقال من لفظ الى لفظ أو من معنى الى لفظ أو من شيء الى لفظ . كما يخفف من هذا الغموض حرية الباحث في عدم التقيد بأي معنى اصطلاحي للفظ واستعماله بالمعنى الشائع الذي يتبادر لذهن السامع لأول مرة ، وإعطاء الألفاظ معاني العصر وهي المعاني العرفية . وهذا ما يحدث أيضاً في تطور الحضارة وتغير معنى الألفاظ طبقاً للعصور وتبعاً لاستعمالات المفكرين .

3 ـ الأثر الخارجي ، وذلك لأن كثيراً ما تثير الألفاظ الجديدة شبهة التأثر الخارجي . فكثير من الألفاظ الشائعة والمتداولة في البيئة الثقافية الحالية قد يكون مصدرها بيئات ثقافية أخرى خاصة البيئة الأوربية . ولكن نظراً لتداول هذه الألفاظ وشيوعها فقط أصبحت جزءاً من الثقافة الوطنية المعاصرة بل وتراثاً إنسانياً عاماً لسعة انتشارها . فألفاظ التقدم ، والانسان ، والزمان ، والفعل ، والجماهير ، والسلوك ، والصراع ، والطبقة ، والتاريخ ، والتحرر ، والشعب ، والعالم الثالث . . . . الخ ليست خاصة بيئة ثقافية معينة أو بمذهب فكري أو سياسي معين بل هي ألفاظ تعبر عن ثقافة العصر ومطالبه ، كما تعبر عن روح العصر ، بالاضافة الى أنه نظراً لوجود الباحث على حافة عدة بيئات ثقافية ، وعلى وعي تام بالمستويات الثلاثة لكل بيئة : اللفظ والمعنى والشيء ، فإن التأثر لا يتعدى الاستعارة اللفظية ، وهي ليست استعارة إرادية بل تطور طبيعي عندما يسقط اللفظ ويحل اللفظ الجديد مكانه لأنه أكثر قدرة على التعبير عن المعنى وإيصاله[74] . وإذا كانت هناك بعض الاشارات الى تيارات العصر أو ما يظن أنه ثقافة أجنبية أو حضارة أخرى فهذا يحدث كموقف طبيعي لباحث ينتمي الى حضارته وفي عصر تغزوها حضارات أخرى . كانت حضاراتنا القديمة مفتوحة أيضاً على الحضارات

---

(74) وذلك يفسر وجود بعض الالفاظ الأجنبية في القرآن ، رومية وفارسية وعبرية وذلك لأنها أصبحت متداولة وشائعة في البيئة الثقافية العربية ، فهو استعمال لتراث لغوي بيئي وليس لتراث لغوي أجنبي .

الأخرى ، وبعد عصر الترجمة استعملت لغة الثقافات المعاصرة ومذاهبها الفكرية كوسائل للتعبير . وهذا ما يحدث الآن من جديد بعد عصر الترجمة الثاني والغزو الثقافي لواقع علينا الآن منذ قرنين من الزمان . فسواء أراد الباحث أم لم يرد فإنه يستعمل لغة الثقافة المعاصرة كوسيلة للتعبير بعد أن أصبحت شائعة ومتداولة . وأصبحت جزءاً من ثقافة العصر يعلمها الجميع . لقد حدث نفس الشيء في الفلسفة الاسلامية قديماً عندما كان فلاسفة المسلمين ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ذوي ثقافين اسلامية ويونانية ، وعبروا عن القديم بلغة الجديد ، وقاموا بعملية التراث والتجديد التي تتم الآن مرة ثانية مع ثقاة العصر وهي الثقافة الأوربية[75] .

ولكن بالرغم من كل المخاطر والاشتباهات التي قد تحوط بمنطق التجديد اللغوي فإن له نتائج إيجابية حاسمة أهمها .

1 ـ التجديد ، فبالرغم من أن حركات التجديد لم تتوقف سواء في الماضي أو في العصر الحديث إلا أنها كلها ما زالت نسبية ولم تؤد الى نتائج حاسمة سواء على المستوى النظري أو في التطبيق العملي . واللغة من أسباب هذا الاخفاق ، وذلك لأن لغة المجدد ما زالت إلهية ، دينية ، تاريخية ، قانونية ، مجردة. وما زالت اللغة التقليدية تستعمل للتعبير عن المعاني الضمنية مما يؤدي الى نقص في التعبير وفي الإيصال . لن تتحول حركات التجديد المعاصرة الى حركات جذرية إلا بتجديد اللغة . ولن يتحول الاصلاح الى ثورة إلا بالتخلي عن اللغة التقليدية ، والتعبير عن المضمون الموروث سواء في المعنى أو في الشيء المشار اليه بلغة جديدة تتوافر فيها شروط العصر ، وعلى رأسها لغة العلم التي يمكن للآخرين التعامل بها ، وتحقيق ما نصبو اليه جميعاً من قيام حركات للتجديد ، كلية شاملة ، جذرية أصلية ، تكوينية جادة ، لا هدف الا لنقل حضارتنا من طور قديم الى طور جديد .

2 ـ الاتجاه الاساني ، نظراً لأن اللغة الجديدة تتميز بأنها عامة ومفتوحة وإنسانية فإن هذه الخصائص تتأكد أيضاً في المعاني الكامنة في اللغة التقليدية وفي المواضع التي تشير اليها والتي يتم التعبير عنها باللغة الجديدة ، فيظهر الجانب الانساني العام الذي هو صفة الوحي ، ومحل قصده . إن اللغة التقليدية لن تكون قادرة على التعبير عن روح العصر العامة التي تتجاوز فيها الأفكار والأبنية الإجتماعية حدود الحضارات والأوطان . وأقصى ما تستطيعه اللغة الخاصة هو استعمالها داخل الحضارة ولكن ليس خارجها . اللغة الجديدة هي الوحيدة القادرة على إيصال معاني الحضارة وأبنيتها الى خارجها . فهي

(75) هذا هو موضوع الجزء الثاني من « التراث والتجديد » عن « فلسفة الحضارة » . (وهو الآن : من النقل الى الابداع) .

الوسيلة لتجاوز حدود الذات . وبالتالي نستطيع الكشف عما نصبو إليه من الكشف عن الإنسان في تراثنا القديم ، وتحقيق مطلبنا المعاصر من الدفاع عن الانسان والحرص على حياته وكرامته .

3 ـ الانتقال الى طور جديد من أطوار الحضارة ، وذلك لأن هدف ومنطق التجديد اللغوي هو نقل الحضارة كلها من طور الى طور وذلك بالعثور على المعاني الكامنة في اللغة التقليدية والأبنية المثالية المشار اليها ، والتعبير عنها بلغة العصر التي تقدمها البيئة الثقافية الحالية ، وبذلك تأخذ الحضارة طوراً جديداً . ونسير على سنتها منذ نشأتها . وقد تطورت الحضارات الانسانية ، وانتقلت من طور الى آخر بفعل منطق التجديد اللغوي . فإذا كان اكتشاف العلم وحده مرهوناً بنشأة اللغة فإن تاريخ الإنسانية كله مرهون بتجديد اللغة . وبالتالي نكون قد حققنا مسئوليتنا القومية تجاه الحضارة التي تشمل القديم والجديد معاً ، ويكون المحدثون بذلك ليسوا بأقل إثباتاً لمسؤولياتهم القومية من القدماء .

2 ـ إكتشاف مستويات حديثة للتحليل ـ (الشعور)

ويمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل ما زالت مطوية فيه. هناك مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات العصر. فإذا كان منطق التجديد اللغوي قد أعطى لنا قدرة هائلة على التعبير عن المعاني والأبنية المثالية الموروثة المغلقة باللغة القليدية فإن المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً خصباً تظهر فيه خصوبة التراث . وأعني بمستوى التحليل المنظور الذي ينظر منه الى تراث . وهذا لا يتم إلا برؤيا معاصرة له . فالتراث يمكن قراءته بمنظورات عدة كلها ممكنة ، والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر . ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أن القراءات المستقبلية له غير واردة ، بل كلها صحيحة ، ولكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري . هنا يكمن الخطأ ، خطأ عدم المعاصرة .

وأهم هذه المستويات هو الشعور . والشعور مستوى أخص من الانسان ، وأهم من العقل ، وأدق من القلب ، وأكثر حياداً من الوعي ، يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمناً داخل العلوم التقليدية نفسها ، ولكن نظراً لظروف نشأتها لم يوضع في مكان الصدارة ، ولم تعط له الأولوية الواجبة ، ولكن يفهم ضمناً ، ويقرأ فيما بين السطور . صحيح أن تراثنا القديم يغفل البعد الانساني لأن الانسان كان موجودا بالفعل ، وهو حامل الوحي ، وصانع الحضارة ، وفاتح البلاد . ولكن التنزيه هو الذي

كان موضع الخطر من الداخل واتجاهات التأليه والتجسيم والتشبيه أو من الخارج من الوثنية والشرك وتعدد الآلهة . يظهر الموضوع في الحضارة عندما يغيب في الواقع ، ويغيب في الحضارة عندما يوجد في الواقع . لم يظهر الانسان واضحاً في الحضارة كبعد مستقل كالالهيات أو الطبيعيات لأن الإنسان كان موجوداً بالفعل . ومع ذلك فنجد أن الانسان وبوجه أخص الشعور موجود ولكنه متخفياً وراء الالهيات وداخل العلوم التقليدية .

يظهر الشعور في البناء الثلاثي لعلم أصول الفقه ، في الأخبار ، والمبادىء اللغوية ، والأحكام . فتحليل الأخبار هو أساساً تحليل لشعور الراوي ، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي للمأثورات الشفاهية . بل إن مناهج النقل التاريخي ، التواتر والآحاد ، الخاصة بالسند قائمة أساساً على مبدأ وجود الراوي ، ومدى صلته بالرواة الآخرين ، وما يعيب المتن من زيادة أو نقصان خاضع لذاكرة الراوي ، وصحة الراوية مرهونة بتطابق السمع والحفظ والأداء ، وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعالم الخارجي . وصحة النقل كلها مرهونة بشعور الراوي وموضوعيته وحياده والتي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد ، وهي كلها أحوال لشعور الراوي . أما المبادىء اللغوية فهي تقوم أيضاً على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعوراً لغوياً منطقياً ، فالحقيقة والمجاز يشيران الى بعد الصورة الذهنية وهو بعد شعوري . والظاهر والمؤول يشيران الى بعد شعوري وهي مستويات العمق في التحليل . وتحليلات العلة وأقسامها المختلفة إن هي إلا تحليلات للعمليات المنطقية التي تدور داخل شعور المجتهد . وأخيراً تكشف الأحكام أيضاً عن شعور المكلف الذي يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية . كما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف . فالشعور إذن مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية . بل إن مادة الأصول وهي الأمثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة . فهي ليست فروضاً نظرية مجردة ولو أن البعض منها كذلك . كما أنها ليست أشياء طبيعية مصمتة بل هي مواقف حية تحدث في الحياة اليومية. والإشكال الفقهي في النهاية هو أزمة شعورية تحدث للفرد أو للجماعة. والحل الفقهي إن هو إلاّ حل لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي هي أيضاً في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور آخر[76] .

---

(76) وقد قمنا بالكشف عن أبعاد الشعور الثلاثة في رسالتنا الأولى عن « مناهج التفسير » Les méthodes d'exégèse .

ويظهر الشعور في علم أصول الدين . إذ يكفي تحليل الأصول الخمسة لدى المعتزلة والتي تحدد معظم مسائل العلم لرؤية الشعور في كل أصل . فالتوحيد عندما يتحدد بعلاقة الذات بالصفات والأفعال ، هو في الحقيقة وصف للانسان الكامل أو الانسان كما ينبغي أن يكون . ولن نفهم حقيقة القسمة الى ذات وصفات وأفعال إلا بالرجوع الى الذات الانساني وصفاته وأفعاله . وفي العدل يظهر شعور الانسان على أنه شعور حر في أفعاله الداخلية ، أفعال الايمان والعلم ، أو أفعاله الخارجية ، أفعال الجوارح . وفي الحسن والقبح يظهر الشعور العاقل وقدرة الانسان على التمييز بين الخطأ والصواب في الأفعال . وفي المنزلة بين المنزلتين يظهر الشعور على أنه أساس لفعل ، ويظهر في جانبيه النظر والعمل أو النية والفعل . وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظهر الشعور على أنه الحارس المتيقظ لسلوك الآخرين وللبناء المثالي للواقع . بل إن المشاكل الطبيعية ذاتها لا يمكن فهمها إلا برفعها الى مستوى الشعور حيث أنها عدة إسقاطات من الشعور على الطبيعة . ومسائل المعاد كلها وصورها الذهنية ترجعنا الى الشعور من حيث هو تصوير لنهاية العالم من أجل التأثير فيه . والنبوة تفترض أساساً وجود الشعور ، الشعور العام المعطى للوحي ، والشعور الخاص المستقبل الذي يأخذ الوحي ثم يسلمه بدوره الى شعور آخر . ومسائل الامامة هي أيضاً في نهاية الأمر وصف لشعور الحاكم وشعور المحكومين والعلاقة بينها . وتاريخ الفرق كله والحكم عليها بالايمان أو الكفر هو وصف للشعور المثالي المتزن ثم ميوله واتجاهاته عندما يرتكز الشعور على جانب دون آخر . فمادة أصول الدين لن تحيا وتجد دلالتها إلا إذا تحولت الى مادة شعورية وإلا إذا رجعت إلى أصلها في الشعور[77] .

ويظهر الشعور في الفلسفة في نشأتها منذ عصر الترجمة حيث يقوم المترجم بفهم العبارة الأجنبية ويحاول أن يجد لها مقابلاً في لغته الخاصة ثم عند الشارح الذي يقوم

---

(77) لذلك سمينا الفصل الأول « ذات الانسان » والثاني « صفات الانسان » والثالث « فعل الإنسان » الرابع « عقل الانسان » والخامس « وحي الانسان » والسادس « مستقبل الانسان » والسابع « عمل الانسان » والثامن « مجتمع الانسان » والتاسع « تاريخ الانسان » والعاشر « الانسان » للدلالة على البعد الانساني في علم أصول الدين لكشف أبعاد الشعور . (أصبحت عناوين الفصول في « من العقيدة الى الثورة » كالآتي : المجلد الثاني : التوحيد (الانسان الكامل) ويشمل الفصل الخامس : الوعي الخالص (الذات) ، الفصل السادس : الوعي المتعين (الصفات) . المجلد الثالث : العدل (الانسان المتعين) . ويشمل الفصل السابع : خلق الأفعال ، الفصل الثامن : العقل الغائي (الحسن والقبح) . المجلد الرابع : التاريخ العام . ويشمل الفصل التاسع : قصور الوحي (النبوة) ، الفصل العاشر : مستقبل الانسانية (المعاد) . المجلد الخامس : التاريخ المتعين . ويشمل الفصل الحادي عشر : النظر والعمل (الأسماء والأحكام ، الفصل الثاني عشر : الحكم والثورة (الامامة)) .

باحتواء الفكرة الدخيلة ووضعها داخل قوالب حضارته الخاصة ثم عند الفيلسوف ذاته الذي يقوم بعملية الاحتواء الحضاري كلها ، ويستعير لغة الحضارة المعروفة حديثاً للتعبير بها عن معانيها الأولية التي على قوامها نشأت حضارته . هذه العمليات كلها تحدث في الشعور ، في شعور المترجم أو في شعور الشارح . ومع أن قسمة الفلسفة الى منطق وطبيعيات والهيات قسمة لا يظهر فيها الانسان أو بعد الشعور ظهوراً واضحاً إلا أن المنطق ذاته أحد جوانب الشعور ولو أنه منطق صوري معياري يضع قواعد للذهن تعصمه من الخطأ . أما الطبيعيات فإنها تشخيص للطبيعة يمكن رؤية الشعور المسقط عليها بسهولة في ترتيب عناصر الطبيعة ترتيباً تصاعدياً أو تنازلياً حسب مراتب الشرف والكمال . والالهيات ذات تعبير عن إحساس الإنسان بالكمال وتشخيصه هذا الكمال في الموجود الأول وصفاته المطلقة . ولكن إخوان الصفا زادوا قسم النفسيات لتعلن صراحة عن عالم النفس ، وهو عالم الشعور باللغة . والنص الديني نفسه أصبح عند الفلاسفة بعداً للشعور بتأويله كصورة فنية مهمتها الايحاء والتأثير في النفوس .

وقد ظهر الشعور بصورة واضحة للعيان في التصوف . بل إن التصوف إن شئنا هو علم الشعور كما يبدو من علوم الأخلاق والنفس والفلسفة التي تتخلل مراحل الطريق الصوفي . فتصفية النفس ، والتشبه بصفات الكمال ، والتوبة ، والخوف ، والحزن ، والبكاء كلها أفعال للشعور . وأحوال النفس وما يعتري النفس من قبض وبسط ، خوف ورجاء ، صحو وسكر ، غيبة وحضور ، وجد وفقد ، قرب وبعد ، بقاء وفناء ، كلها أحوال شعورية خالصة حتى يصل الصوفي في النهاية الى وحدة الذات أو وحدة الشهود أو وحدة الوجود ، وهي أيضاً حالات شعورية ناتجة عن اتحاد صاحب الدعوة برسالته واتحاده بالحقيقة . كما أن علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذوات ، ومعرفة الصوفية معرفة شعور من شعور ، وسعادته اتحاد شعور بشعور .

ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور ، أما في الشعور العام الشامل وهو ذات الله أو في الشعور المرسل اليه والمعلن فيه ، وهو شعور الرسول أو شعور المتلقي للرسالة ، وهو شعور الانسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب . الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاماً . كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلاً لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد . نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل الهي ليتقبله جميع البشر ، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة . وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الانسان وقدرته على التحمل . وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادىء الأمر معطاة من

الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها . وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الاسلامي ، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له . وهذا هو معنى « أسباب النزول » .

وما ينطبق على الكتاب ينطبق على السنة . فالسنة مجموعة من المواقف الانسانية يعمل فيها شعور النبي . ويقوم بدور المشرع للواقع إما بناء على الوحي الأول أو بناء على وحي جديد أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع . وقد كان النبي قبل نزول الوحي وبعده يعيش ويتأزم ، ويفرح ويتألم ، يتأمل وينتظر ، فكانت له تجارب شعورية،وكان الوحي الذي ينتظره ثم يأتيه تفريجاً عن هم أو حلًا لاشكال أي أن علاقة النبي بالوحي كانت علاقة شعورية وعلاقتنا نحن بالنبي علاقة شعورية أيضاً باتخاذنا إياه قدوة حسنة ومثالاً للسلوك .

وما ينطبق على الكتاب والسنة ينطبق على الاجماع والاجتهاد . فالاجتماع تجربة مشتركة تتم في شعو الجماعة ، ويصدر الحكم نتيجة لعديد من العمليات الشعورية يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع المشكل كطرف آخر . والاجتهاد أيضاً عمل شعوري خالص يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي في الكتاب والسنة وعمله بالتجارب المشتركة السابقة ورؤيته للواقع المشكل رؤية مباشرة لمعرفة طريقة تغييره الى واقع مثالي مطابق للوحي . فالمنهج الأصولي إذن كله بأدلته الأربعة منهج شعوري كما أن المنهج الصوفي منهج شعوري ، وعلم الكلام علم شعوري ، وعلوم الحكمة علوم شعورية . والشعور هو وصف حقيقي للمعرفة وللوجود إجابة على سؤالي : كيف يحصل الانسان على معرفة وكيف يعيش الوجود ؟ لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور . والتصورات لا تفكر بل تعمل من خلال الشعور . والاشياء لا تعني إلا من خلال الشعور . فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود ، فهو الذات العارفة وهو الوجود الانساني في آن واحد . نحن ما نشعر به ، والعالم هو ما نشعر به ، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم ، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به . فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى .

والشعور أيضاً مطلب من مطالب العصر . وكثيراً ما نجد في أدبنا المعاصر دعوة الى الاحساس بما يدور حولنا ، ونداء لليقظة الداخلية وخطاباً موجهاً مباشرة الى شعورنا . يقظة الشعور هو هدف المصلح ، وغاية المجدد ، أمل الفكر ، وبغية التأثر ، وهو أن يعي الإنسان موقفه في الحياة حتى يشعر بذاته وبما حوله وبأبنية الواقع التي هو غارق فيها ، ومدى بعدها عن الأبنية المثالية في الوحي . وعندما نعاني أزماتنا وهزائمنا

وانتصاراتنا فإننا نعانيها بالشعور . وعندما نحس بالمرارة والألم والعار والتسول فإنما نحسها بالشعور . وعندما يحاول الطاغية استعباد الناس يلهيهم ويبعدهم عن دائرة الشعور . فالفقر هو شعور بالفقر ، والاحتلال شعو بالاحتلال وإلا لما ثار الناس ضد الفقر ولما حاولوا تحرير أراضيهم . كذلك كثرت في آدبنا المعاصر تحليلات الشعور ووصف ما يعتري في نفوس الناس من تمزق وحيرة وألم وضياع .

والشعور أيضاً جزء من بيئتنا الثقافية المعاصرة التي انطبعت بطابع الثقافات الملاصقة وأصبح موضوعاً شائعاً . لقد استطاعت الحضارة الأوربية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الانسان والشعور الانساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء ، وكل شيء بعدها يكون من خلالها . وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي واستمرار النضال باسم الشعور حتى تأكد مرة ثانية في القصدية عند هوسرل . وبعد عصر الترجمة الثاني الذي بدأ لدينا منذ قرين أصبحت لغة الشعور متداولة وصار بعد الشعور شائعاً فالشعور وارد من التراث والتجديد على السواء . لغة الشعور لغة شائعة ومعروفة وموجودة في المخزون النفسي عند المثقفين المعاصرين كما كانت ألفاظ السندس والاستبرق ومفاهيم الله والرحمن شائعة في المخزون النفسي في الشعور العربي القديم .

3 ـ تغيير البيئة الثقافية

وواقع البيئة الثقافية مستوى ثالث للتحليل ، وذلك لأن العلوم التقليدية نشأت في واقع معين له ظروفه وملابساته ، وثقافته أدت الى نوع معين من المادة العلمية التي تعكس تماماً المشاكل التي تعرضها هذه الظروف والملابسات . نشأت العلوم التقليدية من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي وفي واقعها التاريخي ، وهذا الواقع حدد بناء كل العلم ، ماهيته ، ومناهجه ، ونتائجه ، ولغته . فالعلوم القديمة بهذا المعنى ليست علوماً مطلقة تثبتت مرة واحدة وإلى الأبد بل هي علوم نسبية حاولت التعبير عن الوحي في إطار نوعية الثقافة الموجودة في العصر القديم . هناك إذن فرق بين العلم ومادته ، فالعلم بناء عقلي قد يعرض في مادة معينة أو غيرها في حين أن المادة تعطيها البيئة الثقافية المحددة في الزمان والمكان . البناء لا يتغير ولكن المادة تتغير . وهذا ما حاوله الفلاسفة المسلمون في شروحهم على أرسطو خاصة ابن رشد وذلك بالابقاء على بناء العلم العقلي ثم إسقاط المادة اليونانية واستبدال مادة إسلامية بها . وهذا أيضاً ما فعله الفقهاء وشارح المنطق بإسقاط الأمثلة اليونانية واستبدال أمثلة من الكتاب والسنة بها[78] .

---

(78) أنظر ابن رشد : شرح الخطابة وأيضاً ابن حزم : التقريب الى حد المنطق .

فمثلاً يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات الا في الدرجة الثانية ، وذلك لأن العبادات كانت تكوّن سلوكاً جديداً للناس وكانت أهميتها أنها تعطي للناس سلوكاً شرعياً في حين أن المعاملات كانت موجهة بالوحي . ولم تكن هناك حاجة ماسة لتفضيل المعاملات أو لاعطائها الأولوية على العبادات ، ولكن الواقع الآن قد تغير ، والظروف قد اختلفت . فالعبادات لدينا قائمة بل ومسيطرة ومهيمنة ، ولكن المعاملات هي الضائعة المنزوية . فتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات لأن المعاملات هي موطن الأزمة ، وقد يكون هذا أقرب الى روح الوحي الذي فيه المعاملات عبادة ، وبذلك نقضي على التصور الموروث للعبادة على أنها مجرد التوجه نحو المعبود بالشكر والثناء[79] . وعلى نفس النحو ، كانت للعلاقات الشخصية في الفقه القديم ، أحكام الزواج والطلاق والمواريث . . . الخ الأولوية على العلاقات العامة التي تشمل علاقات الحاكم بالمحكوم . وروجنا لهذه المادة في عصرنا الحاضر بعد ضمور التشريع واقتصاره على الأحوال الشخصية ما دام المعاصرون قد قبلوا الاوضاع الحالية واستسلموا للحكام ، وحددوا علاقاتهم معهم على أسس الطاعة والولاء أو التبرير والنفاق والا فالسجن والعذاب . في حين أننا في العصر الحاضر في حاجة الى تغيير المادة الفقهية القديمة وإعطاء الأولوية لعلاقات الحكام بالمحكومين على علاقتهم الشخصية ، فمأساتنا هي في نظم الحكم وليست في نظام الأسرة . ومشاكل الأسرة من طلاق وتربية للأطفال ، ليست مشاكل فردية ترجع إلى أخلاق الناس بقدر ما هي مشاكل اجتماعية يحددها وضع الأسرة الطبقي ودخلها ومهنتها وطبيعة النظام السياسي الذي تعيش فيه . وعلى نفس النحو إذا كان الجدل قد تم في العصر القديم بين أهل الأثر في الحجاز وأهل الرأي في العراق ، وكثرت الأمثلة الفقهية المفترضة ابتداء من النص أو من الرأي دون أن يكون لها أدنى وجود في الواقع مثل : ما حكم بيضة خرجت من دجاجة بعد أن جامعها رجل هل يجوز أكلها أم لا ؟ ما حكم امرأة أقسم بعلها أنها طالق لو جامعها في هذا الثوب أو لم يجامعها في هذا الثوب ؟ ما حكم وصية كتبها رجل وهو بين أنياب الأسد ؟ هذه الأمثلة الفقهية الافتراضية حدثت من ارتياح الناس لمعاشهم وشغل أوقاتهم بالواقع الافتراضي الخالص حتي يظهروا عبقرياتهم في صياغة الحلول . أما الآن فواقعنا متأزم الى درجة الاختناق ،وحياتنا ذل وعار من الاحتلال، ووجودنا كله مهدد بالفناء ، والأرض ضائعة ، والناس سكرى باللهو ، ومنتشية بالغناء

---

79) سيكون موضوع الفقه والأصول موضوع الجزء الثالث من القسم الأول من « التراث والتجديد » . (موضوع الثالث التصوف « من الفناء الى البقاء » . وموضوع الرابع أصول الفقه « من النص الى الواقع » . أما الفقه فهو من العلوم النقلية التي سيعاد بناؤها من النقل الى العقل) .

والرقص ، والرح تضمر ، والنهاية تقترب . فمادة التشريع المعاصرة مادة موجودة بالفعل ، ومادة ملحة لأنها تنبع من واقعنا وحياتنا ووجودنا . وإذا كان الفقهاء قديماً قد اختلفوا وتصارعوا في حكم الصلاة في الدار المغصوبة فمن منا يذهب الى الصلاة في فلسطين ؟ ومن منا يعبر القناة أو الأردن للصلاة في القدس ؟ نداء الصلاة يشنف الآذان والدار مغصوبة .

وفي علم أصول الدين كانت المشكلة القديمة هي مشكلة التوحيد ضد أخطاء التأليه والتجسيم والتشبيه والشرك وتعدد الآلهة . ومن ثم ظهر التوحيد القديم في هذه المادة ، وتشبعت الأسئلة عن اليد ، والعين ، والوجه ، والصعود ، والنزول ، والاستواء ، ولكنهم كانوا منتصرين على الأرض ، وكانوا فاتحين للبلاد ، محررين لسائر الجماعات البشرية فكراً ونظماً . أما الآن فالوضع يختلف ، فالتوحيد كتنزيه ليس في خطر بل يعلم الناس كلهم اليوم أن المعبود ليس كمثله شيء. وهو منزه من صفات البشر ، ولكن الأرض هي الضائعة ، والناس مهزومة ، والجماعة تتهاوى ، والنظم تتساقط ، والروح مستذلة ومستعبدة ومن ثم يمكن لمادة التوحيد أن تتغير . فالمادة القديمة مرتبطة بعصرها ، ومادتنا مرتبطة بعصرنا ، وكيف يستمر قيام على التوحيد على المادة القديمة ؟ ومن ثم فتوحيدنا هو لاهوت الأرض . ولاهوت الثورة ، ولاهوت التحرر ، ولاهوت التنمية ، ولاهوت التقدم ، كما هو الحال في عديد من الثقافات المعاصرة في البلاد النامية التي نحن جزء منها[81] .

وكذلك مشكلة خلق القرآن . كان القرآن قديماً حياً في قلوب الناس ومطبقاً في الواقع ، وكان من ترف العقول البحث في الصلة بين القرآن ومصدره . ثم دخلت المشكلة كجزء من التوحيد الذي كان معرضاً للخطورة في ذلك الوقت ، ولم يدخل كطرف مع الواقع لأن الواقع القديم لم يكن مشكلاً بل كان قائماً موجوداً صلباً . أما الآن فهذه المادة كلها لا دلالة لها لأن التنزيه ليس معرضاً للخطر ، ولكن موطن الخطر هو الواقع المهاجم ، ومن ثم فالمادة الحالية هي صلة النص بالواقع ، ولمن له الأولوية : هل نفهم بالنص أم يفهم النص بالواقع ؟ وهل يمكن التنظير المباشر للواقع دون نص ؟ وهل يمكن أن يوجد نص بدون واقع ؟[82] وحتى إذا عرض القدماء للصلة بين النقل والعقل ، وهو وضع أفضل لمسألة النص من مشكلة خلق

---

(81) أنظر الفصل الأول « ذات الانسان » والفصل الثاني « صفات الإنسان » . (الفصل الخامس : الوعي الخاص ، والفصل السادس : الوعي المتعين) .

(82) أنظر مقالاتنا الثلاث : هل لدينا نظرية في التفسير؟ أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة ، قضايا معاصرة ج 1 ص 165 ـ 176 .

القرآن ، فإن أقصى ما يمكن قوله هو أن العقل أساس للنقل ، وحتى في هذه الحالة يغيب الواقع وهو أزماتنا المعاصرة ، ويكون السؤال عقل من ؟ عقل الغني أم عقل الفقير ؟ عقل المضطهد أم عقل المضطهَد ؟ ويفرض الواقع الاجتماعي نفسه على المادة القديمة[83] . ويمكن أن نقول نفس الشيء في مشكلة خلق الأفعال . فحرية الانسان ومسؤوليته عن أفعاله نازعها المعبود في المادة القديمة وأصبحت المشكلة الكبرى أيهما حر : الإنسان أم الله ؟ كان هذا طبيعياً في عصر يود تأسيس التوحيد ضد المخاطر القديمة من الدهرية خاصة ولكن الآن ليست الحرية في خطر من المعبود الإلهي إلا من الإيمان بالقضاء والقدر ، ولكنها في خطر من المعبود السياسي أي من الحكام وهم معبودو اليوم ، وفي خطر من الأنظمة الاجتماعية التي تقوم أساساً على إلغاء حرية البشر أو على افتراض أن البشر لا وجود لهم على الاطلاق[84] . ولما كانت المادة الكلامية القديمة قد تناولت الطبيعة أيضاً من حيث صلتها بالمعبود الالهي ، هل الطبيعة عاصية عليه أم طيعة له ؟ هل القوانين الطبيعية مستقلة بذاتها أم معتمدة عليه يمكنها أن تتوقف لتسمح له التدخل والفعل فيها ؟ فإنها قد تكونت لتعبر عن نفس القضية وتدرأ نفس المخاطر التي كانت تهدد التوحيد القديم وأفكار العناية الالهية وفعله في الكون . ولكن الآن هذه المخاطر قد تبددت بل إننا نواجه المخاطر المضادة ، وهي عدم الاعتراف بالطبيعة على الاطلاق وإنكار استقلالها وجعلها خاضعة لسلطان أعظم يفعل بها ما يشاء . وكثيراً ما يكون السلطان هو الحاكم . وتقدس السلطة السياسية ذلك إمعاناً في تثبيت دعائم الاستبداد . ويغذي الوضع السياسي الفكرة الدينية كما تثبت الفكرة الدينية الوضع السياسي القائم .

وتكثر في الفلسفة الأمثلة على أن مادة الفلسفة القديمة لم تعد صالحة للعصر الحاضر لارتباطها بظروف العصر الماضي . فمثلاً نظرية العقول العشرة التي تدير الافلاك العشرة ، ونظرية العقل الفعال الذي يدبر فلك الأرض ، والحاوي لكل أنواع المعارف والعلوم ، والواهب لكل الصور والمعقولات ، وقسمة العالم الى ما فوق القمر وما تحت القمر ، وتحديد كل شيء في هذا العالم طبقاً لحركات الأفلاك واعتبار الأفلاك كائنات حية مشخصة وعاقلة ، مدركة وحاسة ، تقدر مصائر الناس ومظاهر الطبيعة ، كل ما يتعلق بالفيض والصدور ، كل ذلك أدخل في علم الفلك القديم وفي الأساطير القديمة استعملها الفلاسفة القدماء للتعبير من خلالها عن التوحيد الذي هو الموجود الأول الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره ، والذي هو علم وحياة وقدرة وحكمة وعظمة

(83) أنظر الفصل الرابع « عقل الانسان » (الفصل الثامن : الفعل الغائي)
(84) أنظر الفصل الثالث ـ « فعل الانسان »(الفصل السابع : خلق الأفعال) .

وجلالة . أما الآن فهذه المادة لم تعد بذات دلالة ، فالافلاك موضوع لعلم الفلك ، والطبيعة موضوع لعلم الطبيعة ، والعقل والنفس موضوعات لعلم النفس ، والتوحيد ذاته موضوع لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة اضطهادا أو غلبة .

إن الخطر علينا الآن هو الخرافة والاسطورة والخلط بين المستويات ، وبيئتنا الثقافية الحالية حبلى بالمذاهب والتيارات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والفنية والقانونية والخلقية من الحضارات المجاورة . فمادتنا الحالية يمكن أن تنشأ بتحديد موقفنا الحضاري بالنسبة للثقافات الغازية كما حدد القدماء موقفهم الحضاري بالنسبة للثقافات القديمة[85] . وبالاضافة الى ذلك فإن مادة الفلسفة مليئة بالاشراقيات ، وأن الانسان ليس حساً فقط أو عقلاً فقط بل هو أكثر من ذلك عين وبصيرة وحدس ، والهام وكشف ، ونبوة ووحي . وقد كان ذلك طبيعياً في ثقافة قديمة يغلب عليها العقل ، ولم تتعود على نبوة. فكان طبيعياً أن يقابل المسلمون العقل المطلق بالعقل الملحق بالنبوة، ويعادلوا الفلسفة بالتصوف ، كما وضح ذلك في الفلسفات الاشراقية . ولكننا الآن نعاني من الاشراقيات ، ونقاسي من الخرافة ،ونتخبط لغياب العقل ونقص التنظير ، ولا أحد منا يضع النبوة وصع الشك . ومن ثم فالمادة المعاصرة مادة عقلية تقف أمام أخطاء الاشراقيات القديمة أو المعاصرة في الحديث عن أهل الجنة والنار ، وسيد شاب الجنة . وملائكة الرحمة والعذاب . وبالاضافة الى ذلك كان خلود النفس الفردية جزءاً من مادة الفلسفة القديمة ، وكان ذلك طبيعياً أمام بيئة ثقافية تقول إما بفناء النفس أو بخلود العقل الفعال حتى يتصل الانسان به ، ويتحد معه . وجاءت البراهين العقلية والحسية لاثبات تميز النفس عن البدن وخلود النفس الفردية. بل إننا نعاني من هذا اليقين المتطهر الذي يزكي فيه الانسان نفسه تاركاً لبدنه العنان إما للغنى والترف أو للفقر والحرمان . كما أننا نعاني من الخلود الفردي الذي يحاول فيه كل إنسان أن ينقذ نفسه تاركاً الآخرين ، مشبعاً في نفسه الرغبة في الحصول على درجة أعالى في السماء تساوي درجته على الأرض ووضعه الطبقي في المجتمع . المادة الحالية هي إثبات اتحاد النفس بالبدن ، وأنه لا نفس هناك لبدن عار ، جسد هزيل ، ومعدة خاوية ، وفم جائع . المادة الآن هي طلب الخلود للبدن . لهذا صاح أحد الثوار المعاصرين : كيف تثبت أن النفس لا تموت إذا كان البدن هو الذي يسبب الموت ؟[86] كيف نطلب خلوداً فردياً للنفس ،

---

(85) هذا هو موضوع الجزء الثاني من القسم الأول من « التراث والتجديد » بعنوان « فلسفة الحضارة » (من النقل الى الابداع) .

(86) أنظر مقالنا : كاميلو توريز ، القديس الثائر « قضايا معاصرة » ج 1 ص 281 ـ 318 .

درجة عالية في السماء ، ونحن نقاسي من الأوضاع الطبقية في الأرض .

والأمثلة كثيرة أيضاً من التصوف القديم على ضرورة إسقاط المادة القديمة التي نشأت في ظروف معينة ، وأمام بيئة ثقافية خاصة . فقد نشأ التصوف أولاً كحركة زهد وعبادة ، وكدعوة للاخلاق الحميدة كحركة توازن حضاري أمام حركة البذخ والترف والمجون،وكحركة مقاومة سلبية خالصة ترى التغيير في الداخل قبل الخارج ، وإلى أعلى وليس إلى أسفل ، والى الوراء وليس الى الأمام . ودعا الى الزهد والبكاء والخوف والحزن . في حين أن مادة التصوف الحالي لا تستلزم بالضرورة أن تكون من هذا النوع ، فقد ينشأ تصوف كحركة إيجابية لمقاومة تيار الظلم والعدوان والوقوف أمام الطبقات المستغلة المترفة فيكون تصوفاً الى الخارج وليس الى الداخل ، إلى أسفل وليس إلى أعلى ، الى الامام وليس للوراء . ومادة التصوف الحالية بالنسبة لظروف العصر قد تدعو الجماهير المعدمة الى المطالبة بحقوق البدن لا الى الزهد لأنه ليس لديها ما تزهد فيه ، والى الشجاعة لا الى الخوف لأن الناس خائفون من قبل ، والى المرح لا الى البكاء لأنهم يولولون ليل نهار، والى الفرح لا الى الحزن لأنهم يصبحون حزانى ويمسون حزانى برغم ما يبدو عليهم من مظاهر البهجة أو التفريج عن النفس بالنكتة[87] . وما قيل عن الاشراقيات في الفلسفة يقال هنا أيضاً عن العلوم الكشفية في التصوف القديم .فقد نشأت العلوم الكشفية في التصوف كرد فعل على بيئة معينة يسودها العقل كما وضح في الفلسفات العقلية وفي التيارات الكلامية العقلية.وظهرت الأحوال النفسية في التصوف من قبض وبسط ، وغيبة وحضور ، وصحو وسكر ، وفقد ووجد ، وهيبة.وليست وبقاء وفناء ، كرد فعل على المقولات العقلية من كيف وكم ، وجهة وإضافة ، وزمان ومكان ، وجوهر وعرض ، وفعل وانفعال ، وكلي وجزئي ، وعام وخاص . وظهرت المقامات من توبة وزهد ، ورضا وقناعة ، وصبر وتوكل ،وشكر وصدق كرد فعل على الجشع والطمع ، والطموح والرغبة ، والمنافسة والكسب . ولكن هذه البيئة القديمة قد تغيرت ولا نقاسي نحن الآن من سيادة العقل والعلوم العقلية حتى ننحو نحو الكشف والعلوم اللدنية ، و نعاني من سيادة المقولات العقلية وسيادة انفعالات النفس . وليس أزمتنا الحالية في الجهد والكسب والعمل والحرص بل إن مأساتنا في الصبر الطويل ، وفي الرضا بالقليل ، وفي التوكل على الغير ، وفي القناعة بالمقسوم . مادة التصوف الحالية هي عقلية تدعو للعمل والجهد والمطالبة والمقاومة . وفي هذه الحالة لن يكون تصوفاً بالمعنى التقليدي بل يكون تصوف المقاومة ، وتصوف الرفض ، وتصوف الثورة .

(87) هذا هو موضوع الجزء الرابع من القسم الأول من « التراث والتجديد » بعنوان « المنهج الصوفي » . (الجزء الثالث بعنوان : « من الفناء الى البقاء ») .

ويأخذ التصوف هنا معنى عاماً ، وهو معنى الاحساس بالرسالة والتضحية من أجلها .
وإذا كانت مادة التصوف القديم تعلن عن اتحاد الانسان بذات مشخصة حتى يسقط الانسان حريته وتدبيره،ويسقط شخصه وذاته ويفنى في الكل فإن الظروف التي تسببت في نشأة هذه المادة قد تغيرت ووجدت ظروف أخرى تستدعي من الانسان المعاصر أن يثبت حريته وتدبيره ، وأن يؤكد شخصه وذاتـه ، وأن يفني الكل فيـه . لقد حـاول الصوفي القديم تحقيق وحدة الواقع والمثال فبدل أن يحقق دلك بالفعل وفي الواقع حققه بالعاطفة وفي الخيال ، فأحس بأن الواقع هو المثال مع أن الواقع ظل بعيداً عن المثال . ولكن مادة اليوم التي تفرضها ظروف العصر هي وصف لجهد الجماهير في حقيق مطالبها بالفعل وليس في الخيال ، بالجهد وليس باحساسات العاطفة ، وفي التاريخ وليس فيما وراء التاريخ .

وهناك مشاكل تاريخية خالصة لا تلزم العصر الذي نعيش فيه حيث هي وقائع أو سلوك مصيب أو مخطىء ، ولكن قد يهمنا فقط معناها ودلالتها مثل كل الخلافات بين الفرق وعلى رأسها السنة والشيعة وأي الخلفاء كان أولى بالامامة . كل ذلك حـوادث تاريخية صرفة ووقائع لا تهمنا إلا من حيث أنها تحقيق لنظم ، وحتى في هذه النظم ، يفرض واقعنا المعاصر نظمه ولا يحتاج الى شرح للنصوص أو تأويل للماضي مناف لتطور الحاضر ومانع له .

ويمكن تجديد مادة العلم القديمة باتباع مراحل ثلاث :

أ ـ تخليص الموضوع الأولي من كل الشوائب الحضارية التي علقت بالمعنى الأولي للنص سواء فيما يتعلق بطريقة عرضه أو فيما يتعلق بنتائج فهمه وتحليله ، فكلاهما مرتبط بفترة محدودة من تطور الحضارة وبمستواها الثقافي . وكثيراً ما يضيع الموضوع نفسه داخل هذه الشوائب نفسها التي تحل محله وتصبح بديـلاً عنه وكـأنها هي الموضـوع . وهذه الشوائب إما حجج عقلية يتحول أيضاً الموضوع من خلالها الى وقائع مادية كميـة . إظهار الموضوع يقتضي التخلص من هذه الشوائب الصورية والمادية على السواء ثم يرجع به الى الموضوع الأصلي ، والى المعنى الأولي للنص . وقد قام الفقهاء بهذا الدور خير قيام إذ أنهم في كل عصر نفضوا عن النص ما علق به من شوائب حضارية ، صورية أو مادية ، بيئية أو مزاجية ، ورجعوا الى النص الخام يحرصون على معناه بكل ما فيه من تصويروتخييل. فالنص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه . فالفكر الفقهي أساساً فكر تطهري ، وظيفته تخليص النص من الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية . وكثيراً ما فضل الفقهاء الضرب أو السجن على الادلاء برأي في نص لم يذكر عن الرأي شيئاً[88] .

(88) نخص بالذكر محنة الامام أحمد بن حنبل في رفضه القول بخلق القرآن أو بقدمه .

كما يتم توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتفنيداً وهدماً . ففى نفس الوقت الذى يتم فيه شرح المنطق الصوري باعتباره منطقاً ممكناً للفكر على يد الفلسفة يتم رفضه من الفقهاء والأصوليين باعتباره منطقاً أقل اتساعا من المنطق الشرعي وهو منطق الوحي . والفكر الفقهي كله هو في الحقيقة هذا التطهير المستمر للنص ، والانتقال من مجرد الدفاع الى الهجوم على الثقافات المغايرة وتفنيدها باعتبارها معارضة للشرعي والعقلي على السواء[89] .

ب ـ يعاد بناء الموضوع الأولي ، وهو المعنى الأولي للنص ، بعد أن تخلص من الشوائب الحضارية في الخطوة الأولى ، يعاد بناؤه داخل الشعور باعتباره موضوعاً مستقلاً له بناؤه الداخلي وله وضوحه النظري ووسائل التحقق منه في داخله ، في الشعور أو في الواقع . يتم بناء الموضوع في الشعور عن طريق البدء المطلق ، ومحاولة العثور على نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري ، ثم يبدأ في بناء الموضوع خطوة خطوة حتى يتم بناؤه كلية ، ويكون تقسيم المقال هو بناء الموضوع نفسه . وفي هذه الحالة تكون أسس البناء النظري أسساً شعورية إذ أن الموضوع يتم بناؤه في الشعور ، وينصب جهد الباحث حينذاك في البحث عن الما وراء الشعوري للموضوع . والصوفية هم الذين قاموا بهذا البناء الشعوري للموضوعات الأولية خير قيام حيث قامت المعاني الأولية كلها للوحي على أساس شعوري بالرغم من وقوعهم في خطأ الاتجاه، فاتجهوا الى أعلى بدلاً من الاتجاه الى الامام ، كما اتجهوا الى أغوار الشعور وأعماقه بدلاً من الاتجاه الى التركيب الطبقي للمجتمع أي تحليل شعور الفرد منعزلاً عن شعور الجماعة وليس داخلاً فيها .

ج ـ إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه ، ويصبح نوعاً آخر من الوجود المطلق ، وتصبح المعاني مبحثاً من مباحث الوجود العام . يمكن إطلاق المعنى ابتداء من المعنى الاشتقاقي للفظ والذي يحتوي على المعنى الأصلي له ، والذي يكشف عن الأصل الحسي في العالم الخارجي ، والذي يمكن بعد إطلاقه تحويله الى وجود عام . وكذلك يمكن إطلاق المعنى المجازي للفظ والذي يحوي في باطنه إمكانية اطلاق المعنى وتجاوزه من المعنى الأصلي عن طريق التشابه أو الالتزام أو الاستعارة . كما يمكن ربط المعنى المطلق بالمعنى العرفي حيث يتم إيصال المعنى الأولي بعد إطلاقه إلى مادة العلم الحالية ، والمعنى العرفي موجود في روح الشعب كما يتضح في الأمثال العامية والحكمة الشعبية[90] . والفلاسفة هم الذين قاموا بهذا الاطلاق للمعاني خير قيام ، فقد حولوا

---

(89) وكان أهمهم وأعظمهم على الاطلاق هو ابن تيمية والذي منه خرجت الحركات الاصلاحية الحديثة .

(90) أنظر مقالنا « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » قضايا معاصرة ج 1 ص 111 ـ 127 وأيضاً « الفلاح في الامثال العامية » نفس المصدر ص 269 ـ 280 .

عالم الاذهان الى عالم الاعيان ، وتحولت المعاني الى وجود كما تحول المعبود ذاته من « ثيولوجيا » الى « انطولوجيا » أي من نظرية في الله الى نظرية في الوجود . ولم يعد الله هو الذات والصفات والافعال بل الموجود الأول القائم بذاته . فالحقائق ليست ماهيات بل موجودات ، والله ذاته ليس ماهية بل وجود . كما أطلق الفلاسفة المعاني المجازية بالتأويل ، وأطلقوا المعاني الأولية الى معانٍ عامة لا يدركها الا الفيلسوف[91] .

ولما كان الهدف من تغيير الثقافة هو اكتشاف العصر الحاضر ومكوناته ووضعه بدلاً من العصر القديم فإنه يمكن أيضاً القيام بالخطوات الثلاثة الآتية :

أ ـ تحليل الفكرة القديمة بعد تخليصها من شوائبها الحضارية وإعادة بنائها في الشعور وإطلاق معناها الى أقصى حد حتى يمكن أن تصبح نموذجاً للفكر ، وموضوعاً مثالياً يمكن أن يكون نسقاً لغيره من الموضوعات ،ومعرفة احتمالاتها المختلفة ، وأوجه ظهورها . ومن ثم يصبح التراث معقولاً ، وليس مجرد موروث منقول من الماضي ، لنا فيه رؤية واضحة ، ونكون على علم تام به .

ب ـ تحليل الواقع المعاصر وذلك عن طريق التنظير المباشر للواقع وادراك روح العصر من الأمثال العامية والنكات الشعبية والأعمال الأدبية خاصة شعر الأدباء الشبان وقصصهم والملاحظة المباشرة على رجل الشارع وعلى سلوك الجماهير ، والمعاناة من مآسي العصر والعيش في مآسيه ، والانفعال بأحزانه وأفراحه . فالباحث ابن عصره كما كان الصوفي ابن وقته ، والاستعانة بالاحصائيات ، وتحويل الواقع الى لغة كمية ولو أن الإدراك المباشر للواقع يكون مطابقاً أيضاً للتحليل الاحصائي الكمي . أي أن الباحث هنا هو ابن البلد بذكائه ولمحاته ، وبصيرته وحسه المباشر ، وإدراكه الفطري .

ج ـ مقابلة الأولى بالثانية من أجل إيقاف الفكرة الأولى على أحد أوجهها طبقاً لروح العصر ، أو تركيب الأولى على الثانية وتأسيس الموضوع المثالي على الواقع العصري ، وإعطاء النفس بدناً ، والروح طبيعة ، والفكر واقعاً ، والله عالماً . وهنا لا يخطىء الباحث فهو ليس مسؤولاً عن الموضوع المثالي ولا عن روح العصر وإنما مسؤوليته في توجيه أحدهما بالثاني والربط بين القديم والجديد ، وإحياء التراث ، وتأصيل العصر .

---

(91) هذه الخطوات الثلاثة قد تبدو شبيهة بخطوات المنهج الوصفي للظواهر الشعورية ،

1 ـ الرد أو الاقتضاب .

2 ـ البناء أو التكوين .

3 ـ الايضاح أو التوضيح ، ولكنها في الحقيقة مستقلة عنها ، والتشابه واقع بين فكرين في موقفين متشابهين في حضارتين مختلفتين انظر رسالتنا الثانية . « من تفسير الظاهريات الى ظاهريات التفسير » (جزءان) بالفرنسية . باريس 1965 ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1978 ، الانجلو المصرية ، القاهرة 1988 .

خامساً : موضوعات التجديد ،
(إعادة بناء العلوم)

موضوعات التجديد ـ إعادة بناء العلوم

وبالاضافة الى طرق تجديد التراث التي تعم العلوم الدينية العقلية جميعاً ، هناك طرق أخرى خاصة يمكن بها إعادة بناء كل علم على حدة ، وهذه العلوم هي موضوعات التجديد ، وإعادة بنائها هو التجديد ، ويمكن إجمال هذه الطرق في الآتي :

أ ـ وصف كيفية خروج كل علم منها من النص الديني عن طريق الفهم بالحدس المباشر للنصوص المحكمة أو التفسير اللغـوي أو الشعوري للنصـوص المتشابـه طبقاً لظروف العصر التي سببتها . وهو ما يمكن تسميته بمنطق التفسير » .

ب ـ وصف العمليات العقلية التي حددت طبيعة الظواهر الفكرية والتي هي وراء بناء العلوم . وهي عمليات عقلية واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي ، وبمعرفتها يمكن إعادتها من جديد ابتداء من العصر الحاضر . وهذا ما يمكن تسميته « بمنطق الظواهر » .

ج ـ تحديد الظواهر الايجابية والسلبية في كل علم ، وفهم البناء النظري للظاهرة الايجابية إذ أنها هي التي تحدد البناء النظري العام للعلم نفسه ، وكذلك فهم مصدر الظاهرة السلبية ، وأسباب نشأتها ، ومدى غربتها عن النصوص ، ومقدار بعدها عن الظواهر الايجابية ، وبيان أوجه النقص في المغالاة الفكرية أو في اختلال توازن الظاهرة ثم محاولة تحويلها الى ظاهرة إيجابية أو تلاشيها تماماً ، وهذا ما يمكن تسميته « بمنطق التقييم » .

د ـ نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لاعطائه أبعـاداً جديـدة سواء من حيث اللغـة التي يعبر بهـا ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد . وهذا ما يمكن

تسميته « بمنطق التجديد » .

وإعادة بناء العلوم تتجاوز مجرد إصدار أحكام خاصة أو عامة على مشكلة أو على موضوع أو على من العلوم . فبدل إصدار الأحكام يقوم الوصف بمهمة تفسير نشأة هذه العلوم وتطورها واكتمالها في بناء نظري محكم ، وبذلك يمكن تجنب الأحكام الجزئية والتعسفية والشخصية ، وينفذ الحاكم الى صميم الموضوع بل ويتحد معه ويعاصره في نشأته وتكوينه ، ويمكن أن يقال أن كل حكم هو نقص في الوصف .

فإن قيل : كيف يمكن دراسة الحضارة الاسلامية أو العلوم الدينية العقلية وإصدار أحكام عليها أو إعادة بنائها والمفقود منها أكثر من الموجود وغير المنشور منها أكثر من المنشور ؟ قيل : يمكن للوصف أن يعطي صورة كاملة لبناء وتطور الحضارة الإسلامية بالرغم من أن كثيراً من الأعمال لم تنشر بعد وذلك للآتي :

أ ـ مادة العلوم التقليدية المنشورة حالياً يغلب عليها طابع التكرار . فمثلاً إذا كان هناك في علم أصول الفقه ثلاثون كتاباً منشوراً فإن كل كتاب متأخر يكرر المادة التي في الكتاب الذي قبله ويزيد عليه لدرجة أنه يكن اختصار الثلاثين الى عشرة أهمها أول مؤلف نشأ في العلم ، وآخر مؤلف اكتمل فيه العلم وأصبح له بناء نظري محكم . فالأعمال غير المنشورة لن تؤثر كثيراً في اكتمال الوصف الذي يمكن القيام به على أساس من الأعمال المنشورة . ولكن يستحسن بقدر الامكان الاطلاع على غير المنشور فلربما كان فيها جرأة أكثر نظراً لظروف معينة في الماضي ، وتكون هذه الجرأة معينة في إعادة البناء على ظروف مشابهة في العصر الحاضر .

ب ـ كثير من الأعمال في نفس الوقت موسوعات إخبارية يمكن بواسطتها معرفة كثير من أفكار المتقدمين والمتأخرين . والأخبار الموجودة حالياً في كل علم تسمح بوصف كلي له بل وبوصف كلي للحضارة ذاتها . والحاجة أمسّ الى معرفة كيفية الوصف منها الى معرفة مادة الوصف ، وقد كانت الحضارة حريصة باستمرار على الحفاظ على نفسها بطريق التدوين، وتأريخ اللاحقين للسابقين ، وذكر آراء السلف من الخلف . فالعلم ينشأ بتراكم المعارف والاضافات المستمرة والتفكير على التاريخ .

ج ـ يمكن التنبؤ بما يمكن أن يكون عليه عمل من الأعمال أو مفكر من المفكرين داخل كل نمط من أنماط الفكر خاصة إذا عرفنا اتجاهه الفكري ومذهبه العقائدي . فالمفكر لا يضع فكراً بل يعرض نموذجاً من فكر معروف نمطه . فالنمط يساعد على التنبؤ ، والنموذج يساعد على افتراض مادة ناقصة يمكن التعرف عليها بافتراض وجودها

خاصة اذا كان النمط من نفس العصر ، أو من نفس المذهب ، أو من نفس البيئة الثقافية .

د ـ إن الذي يهم في المادة العلمية هي المشاكل التي تعرضها ، وليس الحلول التي تقدمها والمادة المنشورة حالياً تعرض لنفس المشاكل التي تتكرر وإن لم تعرض نفس الحلول . والمشاكل هي التي تحدد البناء النظري للعلم أكثر من الحلول ، بل إن المادة كلها نسقطها من الحساب ونستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر . فإن لم تكتمل المادة القديمة فإن ذلك لن يؤثر على نفسه .

وإعادة بناء العلوم الدينية العقلية بإرجاعها الى أصولها الأولى التي نشأت منها هي في الحقيقة محاولة للتعرف على الوحي ذاته وكيف أنه تحول في التراث الى علوم عقلية حتى يمكن أن يكون مثالاً للمحاولات الحالية لتحويل الوحي الى علم محكم . فإذا كانت مهمة الباحث الحالية هي تأسيس الفكر الديني أو الحي نفسه باعتباره علماً محكماً فإن إتجاهه أمام حضارته التي يدرسها يكون محدداً على أساس البحث عن صور سابقة لهذا العلم ، وهذا ما يجده في العلوم الدينية التقليدية : أصول الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والتصوف. مهمته في الحضارة إعادة بناء هذه العلوم بما تسمح به فهمها في أوضاعها التقليدية ثم تطويرها وبنائها كعلوم محكمة في الأوضاع الراهنة وفي اللحظة الحالية من تاريخ الحضارة . فإذا استطاع وصف هذه العلوم وبيان كيفية نشأتها ابتداء من الوحي وتكوينها على أسس نظرية ثابتة فإنه يمكنه الاستعانة بذلك في تكوين الوحي باعتباره علماً محكماً[92]. يكون قد استطاع الحصول على أنماط من أبنية العلوم قد يقبلها أو يرفضها أو يطورها فضلا عن ربط نفسه وفكره وعمله بتراثه ، وأصبح باستطاعته ليس فقط الخلق بل أيضاً التجديد ، ويكون قد حصل على نقطة إرتكاز في تاريخ حضارته .

وفي إعادة بناء العلوم يمكن أن يوضع كل شيء موضع التساؤل من جديد ، ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب ، فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم ، بل إن الحضارة الإسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة ، ولبيئة ثقافية معينة ، وتحت ظروف وملابسات محددة. ويتضح ذلك من داخل أبنية هذه العلوم نفسها . فعلم أصول الفقه يبدأ بالوحي الموجود في الكتاب والسنة كأساس للشعور التاريخي الذي يقوم بدوره في النقل عن طريق مناهج

---

(92) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » الخاصة بموضوع « نظرية التفسير » .

الرواية ، التواتر والآحاد . وعلم الكلام يبدأ بالوحي محللاً آياتـه وأحاديثـه لاخراج تصور الله ، ذاته وصفاته وأفعاله . والتصوف يبدأ أيضاً بالوحي متمثلاً أوامره ونواهيه في السلوك . والفلسفة تبدأ بالوحي وفهمه بحيث يمكن بواسطته إحتواء البيئات الثقافية المتاخمة . فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ،ونقطة ارتكاز للعلوم التي تأسس في العقل وفي الواقع . والوحي ذاته ليس موضوع تساؤل ، إنما هو كيفية عرضه وبنائه النظري . وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه بل هناك فقط المعلن عنه . ويمتاز الكتاب بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير ، نقصاً أو زيادة . لا يتطلب إثبات الوحي البداية بنظرية في النبوة لأنه موجود بالفعل في كتاب يمكن التثبت من صحته التاريخية أو من صدقه بتطابقه مع الواقع من خلال التجربة الانسانية ومن خلال فاعليته في التغيير وفي إعطاء أبنية مثالية للعالم يجد فيها العالم كماله .

وكل المشاكل التي تعرضها العلوم التقليدية تحتاج إلى إعـادة بناء . فكثـير منها مشاكل خاطئة سببتها ظروف معينة أو نشأت رداً على بدعة تناقلها الناس وانتشرت ، وذاعت الردود عليها . مهمة الباحث إذن أخذ موقف من هذه المشاكل إما بإلغائها إن كان وضع المشكلة وضعاً غير شرعي أو بإعادة بنائها إن كانت موضوعة وضعاً خاطئاً ، أو بإيجاد دلالة جديدة لها إن كانت موضوعة وضعاً شرعياً . مثال ذلك كل مسائل علم الكلام التي ظهر فيها الله كطرف للانسان مثـل الجبر والاختيـار ، والحسن والقبح ، والوعد والوعيد ، فهي مسائل موضوعة وضعاً خاطئاً لأن الله ليس طرفاً في فعل الانسان بل العالم ، والحسن والقبح يحددان علاقة الذات بالموضوع وليس علاقة الموضوع بالله ، والوعد والوعيد يحددان آثار الفعل في هذا العالم وليست آثاره المترتبة عليه في عالم آخر .

وغالبا ما تدرس العلوم الاسلامية في التراث ولا تتجاوز مرحلة الخلق الأولي ، وإن تعديناها فعلى أكثر تقدير نذهب حتى عصر الشروح والملخصـات ، وننسى كلية الحركات التجديدية المعاصرة التي حاولت من قبل إعادة بناء العلوم التقليدية في صورة جزئية لأنها كانت دعوات إصلاحية أكثر منها دعوة للبحث الخالص . فهنـاك محاولـة لإعادة بناء علم أصول الدين في «رسالة التوحيد»، وهناك محاولة أخرى لاعـادة بناء الفكر الفلسفي في « الرد على الدهريين » ، وهناك محاولات أخرى عديدة لاعادة بناء علوم التصوف والفقه والأصول . هذه الحركة التجديدية جزء من التراث ،ومحاولات سابقة لتجديده يجب أن تؤخذ في الاعتبار بالرغم من قصر مدتها أو تناولها بعض أجزاء هذه العلوم دون أن تتناولها في جملتها .

فإذا أخذنا علم الكلام مثلاً فإن دراستنا له يمكن أن تتم بمنهج فقهي أي أنها تكون دراسة تحلله من أجل الحكم عليه كما فعل الفقهاء من قبل. ولكن التحليل هنا لا يعني اللجوء الى النص الخام أو تكفير المتكلمين بل بيان نشأة الأفكار ثم أثرها في حياتنا المعاصرة . وهجومنا على علم الكلام القديم ليس بدعة في تاريخ هذا العلم فهو أكثر العلوم تعرضاً للهجوم نظراً لقدم مادته وعدم توازن حلوله ، وخطورة نتائجه ، ووعورة مناهجه وحججه، ولكن هجومنا عليه ليس بتفكير أصحابه أو بمجرد نقد أفكارهم بل ببيان نشأته وحدوده وعيوب مناهجه ، وخطورة نتائجه ، أي بإعادة وصف نشأة هذا العلم وتطوره ابتداء من أصوله الأولى في الوحي ، أي أننا نعيده الى محكمة التاريخ . والظروف التي أدت الى نشأة علم الكلام التقليدي هي ظروف مستجدة في كل عصر . ففي كل عصر تبدو الحاجة الى تنظير الواقع ، وهذا هو السبب الداخلي . وفي كل عصر تهاجم الحضارة من حضارات مجاورة ، ويراد القضاء عليها أو على الأقل يراد بها التشويش والخلط فتنشأ حركات داخلية للدفاع عن الحضارة وللقيام بعمل هجوم مضاد على الأفكار الدخيلة . ما زال الهجوم قائماً على التوحيد وعلى العقائد وعلى النظم ، بل إن الهجوم قد زاد وتجاوز الفكر الى الأرض والشعوب والثروات . فيمكن إذن أن يبقى على علم الكلام مع تجديد مادته كدفاع عن الحضارة وتأصيل لها وكهجوم مضاد على الحضارات الغازية ، وفي نفس الوقت يكون مقدمة الدفاع عن الأرض والشعوب والثروات ، وهذا هو السبب الخارجي[93] .

وبالرغم مما يبدو على الموضوعات الكلامية من طابع تقليدي إلا أن هذا الطابع يظهر في طريقة عرضها أو في المادة القديمة وليس في الموضوعات ذاتها . فطريقة العرض القديمة تجعل الله طرفاً في كل مشكلة ، ويكون مع الانسان الله المشخص المريد ، الفاعل ، العاقل ، القادر ، . . . . الخ ولكن التوحيد ذاته موضوع مستقل بذاته . فالتوحيد يعني وحدة البشرية ووحدة التاريخ ، ووحدة الحقيقة ، ووحدة الانسان ، ووحدة الجماعة ، ووحدة الأسرة . . . الخ . والحرية موضوع كل عصر ولكن تتغير أطراف الحرية، مرة تتحدد الحرية بالنسبة للسلطة ومرة ثانية بالنسبة للآخرة، ومرة ثالثة بالنسبة للعقبات . والعقل مشكلة كل عصر إذ تتهدده الخرافات ، والأساطير ، والغيبيات ، والأسرار ، والأوهام ، والانفعالات ، والأهواء ، والمصالح ، والرغبات ، والميول . والعمل موضوع كل عصر ، فالعمل هو المعبر عن النظر وهو المحقق له .

(93) هذا هو مشروع « التراث والتجديد » كله ، فالقسم الأول موقفنا من التراث القديم تأصيل للقديم وإعادة بناء له على مقتضى متطلبات العصر ، والجزء الثاني « موقفنا من التراث الغربي » هجوم مضاد على الحضارات الغازية وعلى رأسها الحضارة الغربية .

والسياسة هي حياة كل عصر ، والشورى نظام كل جماعة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوام الحياة السياسية . إنما المهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم وتخليصه من شوائبه اللاهوتية والتاريخية والنظرية ، وإعادة وضع المشكلة الوضع الصحيح ، وهو الوضع الانساني الاجتماعي . وتكون مهمتنا مثلاً في إعادة بناء علم الكلام التقليدي هو التركيز على التوحيد كعملية توحيدية ، وعلى الحرية كعملية تحرر ، وعلى العقل كعملية تنوير ، وعلى العمل كعملية تحقيق وتغيير شامل ، وعلى الشورى لتغيير النظم التسلطية ، وعلى الطبيعة من أجل إدخال بعدها في الشعور المعاصر وعدم الاستنكاف منها بناء على عواطف التطهر والتطهير. قد تكون مهمتنا أيضاً إحياء التراث الاعتزالي الذي توقف منذ القرن الخامس ، ولم يظهر إلا في بؤرات متفرقة لم تستطع أن تعيد ما توقف الى حياة الناس والى الروح المعاصرة .

أ ـ العلوم الإسلامية الأربعة :

نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة . ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث بل هو مجرد وصف لواقع . فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الاسلامية . لذلك يمكننا التفرقة بين نوعين من الحضارات : حضارة مركزية تدور حول مركز واحد هو في الغالب كتاب مقدس سواء كان وحياً أو تاريخاً ، وتنشأ حوله ، وتستمد وجودها منه ، وتنسج علومها العقلية عليه ، وتتطور في حلقات حوله تتسع شيئاً فشيئاً ، متداخلة فيما بينها على مر العصور . وحضارة أخرى لا مركزية، ولم تنشأ حول نقطة محورية ، ولم تصدر علومها عنه ، تذهب في كل اتجاه ، وتجب كل مذهب ، لا يجمعها جامع ، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب فاقدة عنصر التوازن فيها ، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو ، ويظل البحث الانساني مستمراً ، يتغير بتغير العصور والأزمان ، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه . لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك ، وتعددت فيها الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها . ولكن الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين ، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الإنجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة ، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية ، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الاسلامية .

نشأت الحضارة الاسلامية إذن حول الكتاب والسنة . ونسجت حولها العلوم الاسلامية العقلية الأربعة : الكلام والفلسفة والتصوف والأصول . وبصرف النظر عن ترتيب ظهورها زمانياً، فقد ظهر الكلام والتصوف معاصرين للفتنة بعد ظهور أصول الفقه معاصراً لزمن الرسالة ثم ظهرت الفلسفة أخيراً بعد عصر الترجمة في أواخر القرن الثاني . إلا أنه من الناحية الفكرية الخالصة نشأت العلوم التقليدية الأربعة كالآتي :

1 ـ كان علم الكلام أول عمل عقلي في النص الديني ، فقد كانت مهمة المتكلم تحويل النص الى معنى ، والآية الى فكرة . فكان الكلام أول محاولة للعثور على نظرية عقلية خالصة للنص الديني . وقد تم تحويل ذلك بجهد داخلي خالص دون أدنى اتصال على الأقل في نشأة العلم ، بحضارات أخرى ، إذ تم ذلك قبل عصر الترجمة بكثير . ولم يكن هناك واقع محدد لذلك ، مثل الرد على الزنادقة أو الملاحدة بل كان العلم حركة طبيعية في تجاوز النص الديني الى المعنى العقلي لا سيما وأن النص بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه . فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل . كان علماء الكلام أشبه بوزراء الداخلية في العصر الحاضر ، مهمتهم المحافظة على الأمن العقلي الداخلي والمحافظة على النظام الداخلي للحضارة الناشئة . وكان علم الكلام أشبه بالدائرة الفكرية الأولى التي نسجت حول النص الديني ، وأخذ طابعاً نظرياً خالصاً . لذلك حكم عليه البعض بأنه يمثل الفكر الأصيل الذي يعبر عن جهد الجماعة الأولى ، دون أية مؤثرات خارجية[94] . ولما تطورت الحضارة ، وتمثلت الأديان المنتشرة على الواقع الثقافي ، اتجه العلم للدفاع عن التصور الجديد للعالم والرد على الديانات التاريخية ، ومن ثم تحول العلم الى تاريخ أديان في جزء كبير منه . وكان الرد على الفرق غير الاسلامية إحدى مقدماته وأحياناً في صلبه في عرض وصف الواحد من أوصاف الذات الستة . ولكن الرد لم يكن على بيئة خارجية بل على أفكار ومذاهب وملل ونحل انتشرت في البيئة المحلية ، وذاعت على الصعيد الثقافي ، فكان العلم يعمل أيضاً في الجهة الداخلية[95] . ولما ظهر خطر علوم الحكمة والفلسفات النظرية على العلم انبرى العلم للدفاع عن التصور الأصيل متعاملاً مع علوم الحكمة متمثلاً ما يتفق منها مع هذا التصور رافضاً ما يختلف معه . ولكن هذا الرد لم يكن ضد الفلسفة اليونانية بل كان ضد علوم الحكمة التي انتشرت وذاعت في البيئة الثقافية المحلية . وبالتالي ظلت مهمة علم

(94) د . علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام .

(95) كتب الأشعري قسماً من « مقالات الاسلاميين » عن مقالات غير الاسلاميين ، وكذلك ذكر الباقلاني في «التمهيد» عديداً من الفرق غير الاسلامية : ويتضح ذلك أكثر في « الفصل » لابن حزم وفي « الملل والنحل » للشهرستاني .

الكلام داخلية محضة لا شأن لها بالمعارك الخارجية[96] . وإذا كان علم الكلام قد استطاع في مراحله الأخيرة الانتقال من علم العقائد الى علم تاريخ الأديان وإلى علم الحضارة ، فإنه استطاع أيضاً أن يتحول الى علم حضارات مقارن عن طريق وضع الحضارة الاسلامية مع الحضارات الانسانية حينذاك مثل حضارة الهند والفرس والروم . ومع ذلك ظلت مهمة العلم داخلية محضة لأن هذه الحضارات كانت قد دخلت البيئة الثقافية الاسلامية وكانت تمثل جزءاً من الجبهة الداخلية ولو أنه في نشأتها كانت وافدة[97] . وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع الى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول، وعجزنا عن تحويله الى معنى ، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني أصبحنا أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء .

2 ـ وحول هذه الحلقة الفكرية الأولى وابتداء منها ، وباستعمال وسائل التعبير المتاحة بعد عصر الترجمة نشأت دائرة فكرية أخرى أوسع نطاقاً وأشمل تصوراً، مهمتها تحويل هذه المعاني الأولية التي صاغها علم الكلام الى نظريات عامة وتصورات شاملة للكون لمواجهة نظريات وتصورات أخرى دخيلة . فحين ظهر علماء الكلام كوزراء للداخلية من أجل المحافظة على النظام العقلي الداخلي للحضارة الناشئة ، ظهر الفلاسفة كوزراء للخارجية مهمتهم التعامل مع حضارات أخرى غازية ، وفي مقدمتها الحضارة اليونانية وكحماة للحدود الحضارية المتاخمة ، ويعيدون بناء دائرتهم الفكرية الأولى التي ورثوها عن علماء الكلام على أساس من المفاهيم الجديدة من الحضارات الغازية ، مستعملين نفس أسلحتهم التصورية . فهم بهذا حراس حدود أيضاً أو مجددون ، حاولوا إعادة بناء العلم النظري القديم ، وهو علم الكلام ، الى علم نظري جديد وهو الفلسفة . وهذه تشارك علم الكلام في كونها فكراً نظرياً خالصاً ولكنه أكثر شمولاً وأوسع نطاقاً . ومن ثم فإن الفلسفة من جنس علم الكلام ، ونجد كثيراً من المتكلمين فلاسفة وكثيراً من الفلسفة متكلمين[98] . وقد نجحوا في ذلك الى حد كبير وذلك أنهم استطاعوا :

أ ـ تحويكل اللاهوت Théology الى أنطولوجيا عامة Ontology ولم يتحدثوا عن الله بل عن واجب الوجود أو الواحد وبالتالي استطاعوا القضاء على ظاهرة الضمور في

(96) يتضح هذا في المؤلفات المتأخرة ابتداء من القرن السادس عند الرازي في « معالم أصول الدين » وفي « المحصل » وعند البيضاوي في « طوالع الأنوار » وعند الايجي في « المواقف » وعند التفتازاني في « المقاصد » .

(97) يتضح ذلك خاصة في « الملل والنحل » للهشرستاني .

(98) المتكلمون الفلاسفة مثل الرازي ، والفلاسفة المتكلمون مثل الكندي وابن رشد .

علم الكلام ذلك باعادة فتح الفكر الديني وضمه الى الوجود العام . وقد كان اوائل الفلاسفة متكلمين ثم تركوا الكلام الى الفلسفة . وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى الفكر الديني الضامر الذي وصل الى درجة التشخيص ، ونكصنا عما طوره القدماء الى علم الوجود العام .

ب ـ الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام ، والعثور على معنى متسق مع نفسه يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقيق من هذا الصدق في نفسه . فالفلسفة من هذه الناحية تمثل تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص . ونحن قد رجعنا الى الوراء وألغينا هذه الخطوة التي نعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي ، ورجعنا الى قال الله وقال الرسول .

ج ـ كشف الجانب الرمزي في النص الديني ، وأسلوب الخيال والصور الفنية ، وبالتالي تكون مهمة الفيلسوف النفاذ الى ما وراء الخيال ، والتخلي عن الصور الفنية ، والقضاء على حرفية المعنى في حين أن في علم الكلام ما زال التيار الحرفي سائداً عن المشبهة والمجسمة والمؤلهة . لذلك تعتبر الفلسفة تطويراً للفكر الاعتزالي وللتنزيه الالهي . ونحن قد آثرنا البقاء على التفسير الحرفي للنصوص ، وعزونا الى الصور الفنية أشياء حسية ، وفقدنا القدرة على التخيل ، والتزمنا بالحس الفج والمادية المعلنة ، ورجعنا بالتالي خطوة أخرى الى الوراء .

د ـ التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة من اله ، ورسول ، وثواب ، وحساب ، وعقاب ، ملاك ، وشيطان ، وهي اللغة المغلقة التي ما زالت خاضعة للرمز الديني، واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحاً وإنسانية يمكن لأي فرد أياً كانت ثقافته أن يعقلها مثل الانسان ، والعقل ، والنظر ، والعمل ، والفضيلة . في حين أن علم الكلام ظل خاصاً ، ويعبر عن مضمونه بلغة خاصة في مقابل الفلسفة التي استطاعت أن تتجه نحو العام . ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى الى الوراء . وألغينا التطور، وآثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح[99] .

هـ ـ استطاعت الفلسفة ضم النظريات المبعثرة التي تركها لنا علم الكلام في التوحيد ، وخلق الأفعال ، والحسن والقبح ، والنبوة ، والمعاد ، والامامة . . . . الخ في نظريات شاملة وفي أقسام عامة هي : المنطق ، والطبيعيات ، والالهيات . فإذا كان المنطق آلة لعلوم كلها وليس جزءاً منها بقيت لدينا الطبيعيات والالهيات . أصبح

(99) أنظر ما قلناه من قبل عن « منطق التجديد اللغوي » .

موضوع الفلسفة بوضوح هو الله والعالم ، والانسان متأرجح بينهما ، فهو موجود طبيعي من حيث هو بدن (قوى عادية وحاسة وعاقلة) ، وهو موجود الهي من حيث هو نفس (الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة أو النور القدسي) . ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى الى الوراء بإيثارنا البقاء على النظريات مبعثرة دون تصور كوني عام وشامل نعرضه على مستوى الشعور دون أن نتركه يعمل في اللاشعور .

و ـ القضاء على تشت الفرق وتشعبها ، وسيادة روح فلسفية واحدة . فإذا كان علم الكلام أساساً نظرية في التشعب ، والتفرق ، وتضارب الآراء ، وتعارض المذاهب ، وتنافر الاتجاهات ، فإن الفلسفة ترمي الى الوحدة الشاملة ، والنظرة الكلية الواحدة التي تلم بها شتات الظواهر والتي تمنع بها تعارض الآراء . وإذا كان لدينا في علم الكلام ثلاث وسبعون فرقة فإننا لا نملك ثلاثة وسبعين تياراً فلسفياً ، وإذا كان لدينا مئات من علماء الكلام فإن الفلاسفة لا يتجاوزون أصابع اليد . والوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة . ونحن الآن ما زلنا ضحية التنافر والتضاد ولم نستطع أن نعطي نظرة واحدة وشاملة على الكون .

ز ـ تمثل الفلسفة أفقاً أوسع من علم الكلام . ففي حين أن علم الكلام يغلب عليه الرفض وضيق الأفق والتحيز المسبق والتعصب أحياناً ، نجد أن الفلسفة يغلب عليها القبول ، باستثناء الكندي وابن رشد ، وتمثل كل شيء ، ووضعه في صورة أكمل وأشمل . فعلم الكلام يبحث عن الأصيل ضد الدخيل ، والفلسفة تريد تمثل الدخيل في الأصيل في نظرية عقلية أوسع وأحب . عالم الكلام يعارض الخصم ويكفره في حين أن الفيلسوف يضم الخصم في حقيقة أعلى منه . ونحن الآن نسلك مسلك علماء الكلام في تكفير بعضنا دون أن نحاول البحث عن حقيقة واحدة أعم وأشمل .

ح ـ تعتمد الفلسفة أساساً على البرهان ، وتبحث عن اليقين الداخلي ، العقلي أو الطبيعي ، في حين أن علم الكلام ما زال يعتمد على الجدل وعلى التسليم بمقدمات الخصم أو على البدء بمقدمات مشهورة أم مظنونة ، غايته إفحام الخصم وليس الوصول الى الحقيقة . فالفلسفة تمثل تطوراً أكثر تقدماً من علم الكلام . ونحن في واقعنا المعاصر قد رجعنا بهذا التقدم الى الوراء وآثرنا الجدل على البرهان ، والظن على اليقين ، والتسليم بالمقدمات على البرهنة عليها .

3 ـ وقد يكون علم أصول الفقه هو أول العلوم الاسلامية ظهوراً نظراً لاحتياج

المجتمع الجديد للتشريع سواء في عصر الرسالة أو فيما بعدها . فقد حاول المسلمون بجهدهم الخاص استنباط أحكام جديدة للوقائع التي عرضت لهم والتي لم يرد فيها أصل من كتاب أو سنة نظرا لوجود الوالي في صقع بعيد عن الرسول أو بعد عصر الرسالة . فلكي لا يخضع استنباط الأحكام للهوى أو المزاج الشخصي حاول الاصوليون وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من الأصول الأربعة : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والاجتهاد ، فنشأ علم أصول الفقه محاولاً إيجاد منهج إسلامي خارجي من منطق أو فلسفة أو حكمة . فقد نشأ التشريع قبل عصر الترجمة مواكباً لنشأة الحياة الاسلامية في صورها الأولى .

ويتفق علم الأصول مع الكلام والفلسفة في أن كليهما نظرية عقلية أو إعمال للعقل في النص إلا أنه يختلف عنهما في الآتي :

أ ـ ظهور الواقع كطرف مقابل للنص ، وأصبح لدينا عناصر ثلاثة تكون المنطق الديني وهي : النص أو الوحي ، والعقل ، والواقع . لم يعد موضوع الفكر هو الإيمان أو الدين أو الوحي أو النص كما هو الحال في علم الكلام أو الفكرة الغازية والحضارة الدخيلة كما هو الحال في الفلسفة ، بل أصبح موضوع الفكر هو الواقع الذي تعيشه الجماعات الأولى ولا سيما وأن النص بطبيعته يحتوي على الواقع في باطنه كما بين الأصوليون ذلك في طرق استنباط العلل الثلاث من النص : تحقيق المناط ، وتخريج المناط ، وتنقيح المناط . لذلك حكم البعض على الأصول بأنه الفكر الأصيل الذي استطاعت الجماعة الأولى وضعه ، والذي يدل على جهدها وإعمال عقلها[100] . أما نحن فقد فصلنا النص عن واقعه واعتبرناه مستقلاً بذاته يحتوي على حكم بصرف النظر عن الواقع الذي يمكنه أن يتقبل هذا الحكم .

ب ـ ظهور المنطق الحسي المباشر ، وطرق البحث عن العلة ، ومنطق التحليل والحصر ، وجوانب المنطق الاستقرائي ، وهو ما لم تكتشفه الحضارات القديمة ، ويكون هذا مساهمة للحضارة الإسلامية في تطور الحضارة العامة ، مع أن الباحثين الغربيين يتحدثون عن الواقعية المسيحية في مقابل المثالية اليونانية دون أن يتحدث أحد عن الواقعية الاسلامية في مقابل المثالية اليونانية المسيحية . ونحن ما زلنا على تأسيس الفقه الافتراضي ، ولم نستطع تطوير هذا المنطق الاستقرائي القديم من أجل تأسيس العلم .

ج ـ ظهور طابع آخر للفكر الاسلامي وهو الفكر المنهجي في مقابل الفكر النظري

---

(100) د . علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي .

الخالص في علم الكلام والفلسفة . ففي حين أن النص الديني قد تحول الى الكلام والفلسفة الى معنى أو إلى نظرية أو تصور شامل للعالم فإنه تحول في أصول الفقه الى منهج عقلي واقعي ، استنباطي استقرائي ، وطبع الفكر الاسلامي كله بهذا الطابع المنهجي . من ثم يكون هذا العلم من أوائل المحاولات التي ظهرت في تراثنا القديم من أجل تحويل الأصول الأولى ، الكتاب والسنة ، الى منهج عام للحياة . ويعجب الانسان في واقعنا المعاصر من غياب الفكر المنهجي ، وهو أخص وأروع ما أبدعه علم أصول الفقه في تراثنا القديم .

د ـ خلو أصول الفقه من اللغة الكلامية والفلسفية ، وقيامه على لغة بسيطة وسهلة ، مستمدة من الواقع ، وخلوه من الأفكار الميتافيزيقية ، والنظريات المستعصية ، والحجج الطويلة التي كثيراً ما سادت الكلام والفلسفة . فالأصول بهذا المعنى علم وضعي ، دون الآثار الوخيمة للوضعية الأوربية التي اجتثت أصولها الفكرية لعدم ثقتها بها ، وبيان زيفها وعدم صدقها . صحيح أن هناك بعض مدارس الفقه الافتراضي الذي يقوم على افتراض واقعة من الخيال لم تحدث بالفعل ولكنها تمثل تياراً واحداً في الفقه وليس جميع التيارات كما أنها أقرب الى مادة الفقه منها الى علم الأصول .

هـ ـ ظهور الانسان بوضوح تام على أنه الموضوع الأول للفكر الديني ، وظهور الانسان العامل Homo Faber بوجه خاص ليس بمعنى الصنعة ولكن بمعنى الجهد ، والنشاط ، والعمل ، والتحقيق في حين كان الانسان مطحوناً في علم الكلام داخل الالهيات ، وكان مشتتاً في الفلسفة حائراً بين الطبيعيات والالهيات ، وظهور أبعاد الانسان من حيث هو شعور تاريخي ، وشعور لغوي ، وشعور عملي . وما زلنا نحن في واقعنا المعاصر يتمركز فكرنا القومي على الله ، ولم نطور المكتسبات الانسانية في تراثنا القديم ، بالرغم مما نحن فيه من مآسي الإنسان التي كان يمكن أن تجعله محوراً أساسياً في فكرنا القومي .

4 ـ وفي نفس الوقت الذي ظهر في الأصول ، ظهرت اتجاهات منعزلة في الجماعة الاسلامية لا تشارك في حياتها مشاركة إيجابية فعالة . لم تلفظها الجماعة لأنها كانت لا تمثل خطراً عليها بل قد يأتي منها الخير نظراً لسلوكها الفاضل وحياتها الروحية الصافية . وبعد الفتنة إزدادت هذه الجماعات المنعزلة وتكاثرت كمظهر من مظاهر العجز عن مقاومة نظم الحكم القائمة على الاغتصاب والبطش مثل الحكم الأموي . فظهر التصوف كظاهرة إنعزالية في نشأته وتطوره كرد فعل على تكالب الناس على الحياة ، وبعد اشتداد وطأة المعارك الحزبية والتناطح بين الفرق ، وبعد فشل كل محاولات تغيير الأمر الواقع

بالقوة ، واستشهاد الأئمة من آل البيت . ولا يقال أن نشأته ترجع الى حياة الرسول ، فقد كانت حياته حياة الانسان الكامل كما كانت حياة الجيل الأول حياة الجماعة الكاملة . واستمر هذا التيار يقوى حتى ظر كاتجاه عام يدعي تفسير الأصول . ويتميز بالآتي :

أ ـ كانت الاتجاهات الفكرية حول النص حتى الآن عقلية جدلية في علم الكلام أو عقلية خالصة في الفلسفة أو عقلية واقعية في الأصول ، ولكن ظهر التصوف يمثل تياراً مضاداً ، ويضع أسس تجاه قلبي لا يعترف بالعقل ، وإن اعترف به فلمستوى معين وليس لجميع المستويات وأعمقها . ومن ثم وقع التضاد في العالم الاسلامي بين منهجين : العقل والقلب ، النظر والذوق ، وبذلك انكشف بعد الوجدان أو الشعور لأول مرة بوضوح في تراثنا القديم . واعتبر الحب محور الشعور وعاطفته الأولى، وأعطى الأولوية للعمل على النظر ، فالعلوم ثمرة الأعمال . وهو ما زال سائدا في واقعنا المعاصر بالرغم من أنه لا وجود لعقل جدلي أو لعقل برهاني أو لعقل منطقي يمكن أن يحدث عنه رد فعل وجداني . ومن ثم فنحن نعيش رد فعل قديم في عالم معاصر . ولو أننا أردنا أن نبدأ من رد فعل معاصر ، لأعطينا الأولوية للعقل على القلب ، وللنظر على الذوق ، ولما كان عصرنا الحاضر غارقاً في الاشراقيات القديمة الى أذنيه يجد فيها عزاء وتعويضاً عن مآسيه وأحزانه .

ب ـ يمثل التصوف مع الأصول فكراً منهجياً وليس فكراً نظرياً كما هو الحال في الكلام والفلسفة، ويضع نفسه كطريقة عملية وليس كبحث نظري . ومن ثم هناك نظران : فكر نظري في الكلام والفلسفة وفكر منهجي في الأصول والتصوف. ويصير الاختيار حتمياً على سؤال : هل الكتاب يحتوي على نظرية أم على منهج ؟ ولما كان الحاضر يعاني من كليهما من غياب النظرية والمنهج معاً ويعاني من غياب المنهج أكثر فغياب المنهج هو سبب غياب النظرية ، كان اختيار عصرنا هو إحياء الفكر المنهجي وإعطاؤه الأولوية على الفكر النظري .

ج ـ ظهور التضاد أيضاً بين الأصول والتصوف . فمع أن كليهما منهج إلا أن التصوف يدعي أنه منهج التأويل أي الرجوع بالنص الى مصدره الأول وهو مصدر الوحي ، في حين أن الأصول منهج التنزيل يريد إرسال النص الى غايته وهو الواقع أو السلوك البشري . ومن ثم كان المنهج الصوفي صاعداً من العالم الى الله في حين كان المنهج الأصولي نازلاً من الله الى العالم . وما زال عصرنا يختار التأويل دون التنزيل ، وما زال يرجع العالم الى الله دون أن يجعل الله قريباً من العالم في حين أن متطلبات العصر

تحتم الاختيار الآخر بإيثار التنزيل على التأويل ، والانتقال من الوحي الى العالم .

د ـ وضوح نظرية متكاملة في التفسير ، تشترك مع الفلسفة في إيجاد مستويات جديدة للنص حسب فهم السامع أو القارىء . فهناك العامة التي لا تدرك إلا بالحس والخيال ، ويقوم إيمانها على الترغيب والترهيب . ثم هناك الخاصة التي تدرك جوهر الأشياء بالعقل الاستنباطي ويقوم إيمانها على الحصول على المعقولات والمعارف الذهنية . ثم هناك خاصة الخاصة التي تدرك جوهر الأمور بالقلب ويقوم إيمانها على الحصول على السعادة القلبية والمعرفة المباشرة وهي مستويات ثلاثة لليقين : علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين . وقد رجعنا نحن خطوة للوراء بوقوعنا في حرفية التفسير أو ماديته وردِّنا الوقائع المادية الى النصوص أو بلجوئنا الى التفسيرات الخرافية والاسطورية التي لا سند لها من حس أو عقل أو قلب ونحن أحوج الى التفسيرات الوجدانية الاجتماعية التي تقوم على تحليل التجارب الاجتماعية[101] .

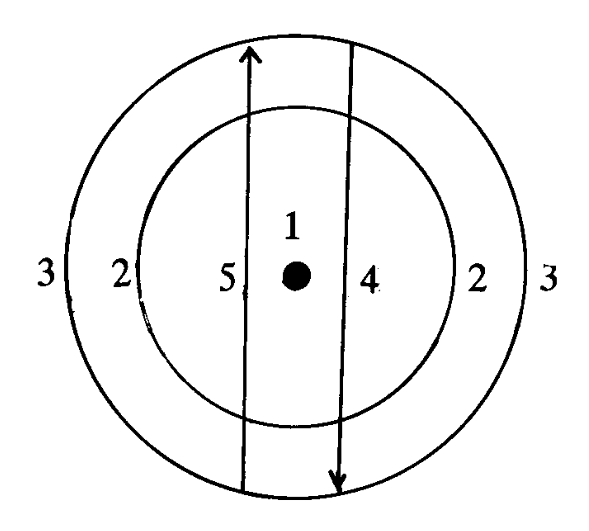
هـ ـ ظهور كثير من القيم السلبية التي تدعو الى القيام بمعركة مع النفس قبل أن تقام مع العالم الخارجي والتي تدعو الى النكوص عن العالم والتراجع الى الذات لا الى الدخول في العالم والاقدام من الذات . فالصبر والخوف ، والخضوع والرضا ، والحزن والبكاء إلى آخر ما هو معروف من الأحوال والمقامات تدل كلها على اتجاهات سلبية نحو الواقع . وهي القيم التي ما زالت تفعل في عصرنا الحاضر دون ما رد فعل لتغييرها الى قيم إيجابية مثل العمل ، والثورة ، والجهاد ، والمقاومة ، والرفض ، والنضال ، والصراع .

و ـ الحصول على معنى جديد للتوحيد ، واعتباره عملية فردية هو الحلول أو الاتحاد أو عملية كونية ذاتية وهي وحدة الشهود أو عملية كونية موضوعية هي وحدة الوجود . وتصور العالم كله بعين الوحدة فلا فرق ولا جمع . فإذا كان الكلام والفلسفة والأصول كل ذلك يقوم على القسمة العقلية فإن التصوف يقوم على التوحيد بين المتمايزات . وقد آثر عصرنا الحالي توحيد المتكلمين وترك توحيد الصوفية مع أنه كان بإمكانه تطوير توحيد الصوفية إلى عملية إجتماعية تاريخية توحد فيها الشعوب والاجناس وتتوحد فيها الطبقات الاجتماعية ، وتتوحد فيها قوى الانسان من فكر ، ووجدان وقول ، وعمل ، وبالتالي يعبّر التوحيد عن متطلبات العصر[102] . وتبدو صلة العلم التقليدية الأربعة بعضها بالبعض الآخر كالآتي[102] .

---

(101) أنظر مقالتنا الثلاثة «هل لدينا نظرية في التفسير» ؟ «أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات»؟ «عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة» ؟ في قضايا معاصرة ج 1 ص 165 ـ 176 .

(102) أنظر مقالنا «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» قضايا معاصرة ج 1 ص 111 ـ 127 .



1 ـ الكتاب والسنة محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة .
2 ـ علم أصول الدين ، أي علم الكلام كدائرة أولى حول المركز للتأسيس الداخلي .
3 ـ علوم الحكمة أو الفلسفة كدائرة ثانية حول المركز أوسع وأشمل للتأسيس الخارجي .
4 ـ علم أصول الفقه أو التنزيل كمنهج نازل من الوحي الى العالم .
5 ـ علوم التصوف أو التأويل كمنهج صاعد من العالم الى الله .

أما العلوم الرياضية فهي لا تعتبر علوماً دينية عقلية بل هي علوم عقلية خالصة إذ أنها تخضع لنظرية في العقل الخالص ولو أننا نستطيع أن نجد بواعثها وموجهاتها في توجيهات الوحي ، وفي تصورات الله خاصة في التنزيه . فنظريات الضوء عند ابن الهيثم مثلاً ترتبط الى حد ما بتصوره العام للنور ، وتعريف الله من حيث هو نور وتصور الرياضيين للأعداد وحساب اللامتناهي يرتبط أيضاً بتصورهم للتوحيد وبوجه خاص للواحد . فالعلوم الرياضية تمثل عقلانية خالصة استطاعت أن تزدهر بفضل التنزيه ، وتضع مشكلة مستقلة عن العلوم الدينية العقلية الأربعة التي خرجت من الكتاب والسنة والتي ترتبط بالانسان ، حياته وسعادته . وهي تمثل التيار الصوري الذي تمثله العلوم الرياضية في التراث الغربي . إعادة بناء هذه العلوم لا يتم إلا عن طريق التكامل في النظرة لها ، إذ لا يمكن بتر جانب ، يراد التركيز عليه ، وإعطاء الأولوية له على حساب جانب آخر يراد نسيانه وتجاهله بل والتنكر له والقضاء عليه . فلا يمكن النظر لابن الهيثم باعتباره رياضياً فقط ومحاولة تفسير أعماله بأنها علمية أو موضوعية إذ أن تحليلاته للمناظر جزء من موقف فكري عام تدخل فيه الرياضة وغيرها كأحد مكوناته . ولا يمكن اعتبار الخوارزمي رياضياً فقط بل تدخل تحليلاته في علم الجبر كجزء من موقف أعم وأشمل ،

يكون الجبر فيه أحد عناصره التكوينية ، ولا يمكن اعتبار الكاشاني عالماً رياضياً فقط بل إن تحليلاته في علم الحساب جزء من موقف أعم وأشمل يكون الحساب أحد عناصره الأولية . والمطلوب منا ليس فقط إحياء التراث الرياضي بل محاولة إدخاله ضمن هذا الموقف الحضاري العام والكشف عنه . ويكون السؤال : هل تُعبر هذه العلوم عن مستوى صوري خالص للتحليل تجد العلوم الدينية العقلية يها ذاتها وموضوعيتها العقلية وهو ما نشعر بامكانه ؟ وبتعبير آخر هل يمكن رد الصوري الى الانساني أم الانساني الى الصوري ؟ وبتعبير ثالث : هل يمكن رد التنزيه الى التشبيه أم رد التشبيه الى التنزيه ؟ وبتعبير آخر هل يفهم الله بالرجوع الى الانسان أم يفهم الانسان بالرجوع الى الله ؟ وماذا يعني التوحيد إلا أننا أمام حقيقة واحدة تظهر على مستويات عدة ، مستوى صوري مجرد ، ومستوى آخر إنساني حي ؟

والعلوم الطبيعية أيضاً كالعلوم الرياضية لم تخرج مباشرة من الكتاب والسنة ولم تنم نمواً علمياً خالصاً ، ولو أننا نستطيع أن نجد بعض البواعث عليها مستمدة من نواة الحضارة مثل التجريب والدعوة الى التأمل في الطبيعة ، والتوجيه نحو اكتشاف العالم . فهذه العلوم أيضاً جزء من موقف حصاري عام . فلا يمكن مثلاً رؤية جابر بن حيان باعتباره كيميائياً فقط إذ أن موقفه كعالم كيمياء ما هو إلا جزء من موقف أعم وهو موقفه كمفكر مسلم حتى في الميادين التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي ، كالرياضيات والطبيعيات ، خاصة إذا فهم الوحي نظرياً باعتباره بناء فكرياً موضوعياً مكوناً من القبلي وهو الشرعي ، والعقلي ، والواقعي . وهو ما يظهر في اللغة كنظرية للمعاني الثلاثة للفظ : الشرعي أو الاصطلاحي ، واللغوي أو الاشتقاقي ، والعرفي أو الشائع ، وما يظهر في بعض جوانب التفكير الاسلامي من إتفاق صحيح المنقول مع صريح المعقول ، أو كوحدة النقل والعقل ، أو وحدة ما في الأذهان وما في الأعيان . فإذا كانت الرياضة قائمة على إتساق العقل فهي إذن تخرج من العقل الموجود في الوحي . وإذا كان العلم قائماً على اتساق الواقع فهو يخرج إذن من الواقعي الموجود في الوحي . وإذا كانت العلوم الدينية العقلية كالكلام والفلسفة والأصول والتصوف قائمة على الشرعي فهي تخرج من القبلي أو الشرعي المعطى في الوحي . ويكون المطلوب ليس دراسة العلوم الطبيعية منفصلة عن العلوم العقلية الأربعة بل إدخالها ضمن موقف عام . ويكون السؤال : هل العلوم الطبيعية يمكن ردها الى العلوم العقلية الأربعة أم أن العلوم العقلية الأربعة يمكن تطويرها بحيث تكون علوماً طبيعية ؟ وبتعبير آخر : هل دراسة الطبيعة هي في حقيقة أمرها دراسة للانسان بصورة غير مباشرة أم أن دراسة الانسان هي في حقيقة أمرها دراسة للطبيعة بصورة أقل جرأة وعلمية ؟ وبتعبير ثالث :

هل نحن أمام موضوعين مختلفين ، العلوم لطبيعية والعلوم الدينية العقلية أم أننا أمام موضوع واحد يظهر في مستويين الطبيعي المادي والإنساني الحي ؟

أما ما يسمى بلغة العصر العلوم الانسانية فهي أيضاً مستقلة عن العلوم الدينية العقلية الأربعة حسب نوعية كل منها . فالجغرافيا مثلاً كما وضحت عند الادريسي وغيره من الجغرافيين المسلمين مستقلة نسبياً عن العلوم الدينية العقلية ولو أننا نستطيع أن نجد البواعث عليها من توجيهات الوحي العامة لاكتشاف الأرض والسياحة فيها ، والتأمل في السماء ، والاهتداء بنجومها . وكثيراً ما يتحدث الوحي عن المطر ، والجبال ، والانهار ، والزرع ، والاشجار ، والريح ، والدواب ، وهي كلها موضوعات في الجغرافيا بأنواعها المتعددة وفروعها المختلفة . أما التاريخ فإن الوحي يشير إليه باستمرار لا سيما وأن الوحي نفسه نظرية في تطور التاريخ وحركته كما هو واضح في قصص الأنبياء ، يحتوي على وصف لتطور التاريخ وتتابع الأمم وأسباب قيامها وسقوطها . وقد كان الوحي بالفعل أساسياً عند المؤرخين المسلمين في الاستشهاد به ، وبالاعتماد على قوانينه ، وفي توجيه حوادث التاريخ به . ويمكن القول بالمثل في علوم اللغة والأدب ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأخلاق ، وعلم القانون ، وعلم السياسة ، وعلم الاقتصاد ، وعلم المنطق ، وعلم الجمال . كلها علوم مرتبطة بالوحي وإن لم تظهر كعلوم مستقلة مثل العلم الدينية الأربعة المذكورة . بل إن كثيراً من هذه العلوم قد تدخل في أحد العلوم الأربعة . فالمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع يدخل في الفلسفة ، وعلم السياسة وعلم الاقتصاد يدخل في الفقه ، وعلم الجمال أدخل في الأدب وفنون الشعر والنثر والخطابة . وهي أيضاً فنون ارتبطت بالوحي لا سيما أن الوحي ذاته نظرية في الفن بالاضافة الى أنه عمل فني . وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم ، وإرجاع هذه العلوم الانسانية الى مصدرها في الوحي . ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل .

أما العلوم الدينية التي قامت من أجل ضبط الوحي كتابة فهي علوم مؤقتة تنتهي بانتهاء دورها مثل علوم القرآن والحديث . فهي مرتبطة بالأصول ذاتها ، وتحرص على بقائها في كليتها بعيداً عن التحريف واللحن . فهناك علم القراءات واللهجات الذي نشأ من أجل ضبط قراءة النص . وعلم الحديث الذي نشأ من أجل ضبط الرواية . وهي علوم انتهت بانتهاء مهمتها أو باقية ببقاء مناهج النقل التاريخي وعلوم التاريخ وطرق التوثيق وإن شئنا إقامة علوم أخرى مثل العلوم الانسانية نظراً لأن الدين يتناول في جيمع قضاياه مشاكل من العلوم الانسانية . بل إن الدين نفسه موضوع للعلم

الانساني ، وهو تاريخ الأديان المقارن . وعلم التفسير نشأ من أجل ضبط معاني النصوص والحصول على معاني الوحي طبقاً لحاجات كل عصر وبناء على اتجاهات المفسر . فهناك التفسيرات اللغوية ، والتاريخية ، والجغرافية ، والفلسفية ، والكلامية ، والصوفية، والفقهية. وهناك التفسيرات الاجتماعية ، والتفسيرات الثورية ، والتفسيرات من أجل الابقاء على الأوضاع القائمة . والتفسير علم متجدد لأنه يعبر عن حاجة كل عصر ، وهو مرتبط بعلوم القرآن . ومع ذلك يمكن إعادة بناء العلوم النقلية الخالصة مثل علوم القرآن والتفسير وعلم الحديث والسيرة وعلم الفقه من أجل إكتشاف دلالات جديدة للعلوم القديمة مثل المكي والمدني (التصور والنظام)، وأسباب النزول ، (أولوية الواقع على الفكر) . والناسخ والمنسوخ (الزمان والتطور) أو من أجل إعادة بناء هذه العلوم طبقاً لحاجات العصر مثل نقد الحديث من حيث المتن (الاتفاق مع العقل والحس) ، وإرجاع السيرة الى الحديث من أجل القضاء على التشخيص في الوحي ، وإعطاء الأولوية لفقه المعاملات على فقه العبادات وتأسيس الدولة الاسلامية .

ب ـ العلوم العقلية باعتبارها ظواهر فكرية :

نشأت العلوم الدينية العقلية وتطورت واكتملت داخل الحضارة الاسلامية مكونة جزءاً منها في أبنية نظرية يمكن تحديدها بالنسبة الى الأسس النظرية التي تقوم عليها وتقييمها بالنسبة الى مصادرها التي نشأت منها أي بالنسبة الى نصوص الوحي. فعندما يتحول النص الديني الى فكرة والوحي الى حضارة ، تظهر العلوم العقلية كأبنية نظرية تقوم على فهم نظري للوحي ابتداء من تفسير عقلي للنص . فبناء العلوم العقلية يرجع في نشأته وتقييمه الى مصدره وهو النص الديني . فهذه العلوم ليست مواد تاريخية نشأت من وقائع محددة تتحول الى موضوعات ، ولكنها ظواهر فكرية نشأت في عقول المفكرين[104] . نشأت أولاً كظاهرة فكرية في عقل مفكر واحد ، عبر عنها في عمل فكري ، ثم تلاه آخرون، ينهجون نهجه ، ويطورون فكره ، ويكملون مادته[105] . العلم العقلي إذن ظاهرة فكرية وليس ظاهرة موضوعية ، خرجت من النص الديني عن طريق الفهم والتفسير .

وتخضع هذه الظواهر الفكرية لبعض العمليات العقلية والحضارية التي تحدد طبيعتها وتكوينها . فالظاهرة الفكرية ظاهرة حية بالنسبة للنص نفسه باعتباره موقفاً

---

(104) أنظر ما قلناه سابقاً عن المنهج التاريخي .

(105) وهذا مثل الشافعي في وضعه علم أصول الفقه في « الرسالة » ومثل الكندي في بدايته للفلسفة في « رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » .

إنسانياً فى أصله أو بالنسبة لشعور المفكر الذي تعيش فيه الظاهرة أو بـالنسبة للبيئـة الثقافية الداخلية والخارجية التي يعمل المفكر بها ، لها أو ضدها . ففي علم أصول الفقه مثلاً تحول النص الديني الى حكم شرعي عن طريق القياس ، وتحول الوحي كله الى منهج . وفي علم أصول الدين تحول النص الى معنى عن طريق الفهم أو التفسير . وفي التصوف تحول النص الى سلوك خلقي عن طريق الزهـد والريـاضة الـروحية . وفي الفلسفة تحول النص الى نظرة للكون وتصور للعالم لاحتواء نظريات كونية وتصورات العالم من بيئة ثقافية أخرى . وهذه العمليات إما أغفل الباحثون عنها أو أساؤوا فهمها وأصدروا أحكاماً تعسفية تهدف إلى إفراغ الظاهرة من مضمـونها كما حـدث ذلك في الدراسات التي تبنت المنهج التاريخي . مهمة الباحث إذن هو العثور على منطق لهذه العمليات يمكن أن يكون قانوناً لهذه الظواهر الفكرية ، ويمكن أن يكون عناصر لبعض جوانب المنهج الاسلامي ، وهو الهدف الأقصى لكل باحث في العثور عليه ، وهو أيضاً الهدف الأقصى من « التراث والتجديد » كله . قد تظهر هذه العمليات في أحد العلوم بصورة أوضح مما تظهر في علم آخر ، ولكن مهمة الباحث هي تقصي هذه الظواهر في كل علم على حدة ، والتعرف على عمليات عامة خضعت لها العلوم كلها بلا استثناء .

فعند المناطقة مثلاً سواء كانوا شراحاً أم فلاسفة نجد أن هناك عملية معينة سادت تفكيرهم المنطقي بالنسبة للمنـطق الأرسطي وهي عمليـة « الاحتواء » . فـالوحي أو النص الديني يحتوي على عناصر ثلاثة : الشرعي ، والعقلي ، والواقعي . الشرعي هو الجديد الذي أتى به الـوحي كمعطى قبـلي سابق ، وقـد جاء بنـاء على دعـوة العقل والواقع ، ومتكيفاً طبقاً لهما . والعقلي هو البديهي الذي يرتكز عليه الوحي في العقل الانساني . والواقعي هي الواقعة التي يرتكز عليها الوحي في العالم خاصة وأن النص أسـاساً إن هـو إلا حل فكـري وعملي لموقف معـين ، وهـو مـا يسمى « بـأسبـاب النزول »[106]. فإذا تبنى المناطقة المسلمون قسمة المنطق الأرسطية الى تصور وتصديق، التصور ينال بالحد ، والتصديق ينال بالبرهان ، فلأن هذه القسمة كانت من البداهة العقلية والتجانس المنطقي ضمن العقلي ، وهـو العنصر الثاني من عنـاصر الوحي . بعدها يمكن تأييد النظرية بحجج جديدة عقلية أو حتى بشواهد من النص ، كما يمكن استخراج نتائج جديدة منها بل وتضخيم البناء النظري لها دون أن يكون هناك أثر أو تأثر بالمنطق الأرسطي . كل ما حدث هو « احتواء » . بل إنه يمكن عرض القسمة الأرسطية

---

(106) أنظر رسالتنا : Les méthodes d'Exégèse 2 partie, ch, 3, Structure a priori du donné révélé pp. 309- 21.

للمنطق باعتباره نظرية عقلية خالصة وهو العنصر الثاني للوحي[107] .

وعند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكل الكاذب» يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة . فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً ، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة[108] فمثلاً « العقل الفعال » اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية ، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله فـي إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق . فمن يطلق عليهم اسم « المشاؤون المسلمون » هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي إنتشر في بيئتهم ، وتشبعوا به من ثقافتهم ، واستعملوه في لغتهم . فالتشكل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات ، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار من بيئة ثقافية أخرى دخل الى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً. والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل ، وهو المعنى في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة . إغفال هذه العملية الطبيعية التي تحدث كلما التفت حضارتان ، حضارة ناشئة ، وحضارة قديمة ، واستعارة معاني الأولى لألفاظ الثانية يؤدي إلى إصدار أحكام خاطئة عن الأثر والتأثر كما حدث في المنهج التاريخي ، في حين أن الله هو واجب الوجود ، والواحد ، والمحرك الأول ، والمعشوق ، والخير الأقصى ، والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، والعلة الأولى ، الى آخر هذه الألفاظ التي تعبر عن المضمون الواحد وهو الله . ومنطق التجديد اللغوي إن هو إلا محاولة لاعادة هذه العملية من جديد ليس مع الثقافة القديمة كما كان الحال عند القدماء بل مع الثقافة المعاصرة لنا وهي الثقافة الاوربية التي أصبحت مشاعة بيننا الآن ومتداولة عن طريق الترجمة التي أصبحت وبدأت من قبل منذ قرنين من الزمان[109] .

---

(107) الامثلة على ذلك كثيرة منها ابن حزم في « التقريب لحد المنطق » والغزالي في مقدمة « المستصفى » .

(108) قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن «اشبنجلر» ونظريته في إلتقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب . ومنذ ذلك الوقت وأنا استعمل اللفظ، دون تطبيق نظرية أشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليونانية قديماً . La pseudo-morphologie .
أنظر أيضاً رسالتنا Les méthodes d'Exégèse, pp. Lxxix- Cxxxix .

(109) أنظر ما قلناه سابقاً عن منطق التجديد اللغوي ، وكذلك ما قاله الفارابي في كتاب « الحروف » .

فالفلسفة إذن تمثل نمطاً واحداً من أنماط الفكر الإسلامي في التاريخ هو الفكر الحضاري الذي يعمل على حافة الحضارة الاسلامية ، ويحرس حدودها ، ويجدد مفاهيمها بالاتصال بالبيئات الثقافية الأخرى[110] . وغير صحيح على الاطلاق أنها جزائر منعزلة عن الفكر الإسلامي أو أنها تابعة للفلسفات المترجمة من بيئات ثقافية مغايرة وأنها لا تتعدى حدود شرح بعض جوانبها المنطقية أو الطبيعية أو الميتافيزيقية أو بلغة عصرنا أنها تمثل تبعية فكرية للغرب ووكالة حضارية له. وهو حكم قائم على مجرد التشابه أو التقارب اللفظي أو المعنوي الذي قد يظهر بين الفكر الاسلامي والبيئة الثقافية المغايرة كاليونانية مثلاً مما يؤدي الى إطلاق أحكام الأثر والتأثر أو التقليد الكامل . وهذا غير مطابق للواقع وعدم معرفة بطبيعة العمليات الحضارية الناشئة عن إلتقاء حضارتين ، إحداهما ناشئة والأخرى قديمة . والواقع يبين أولاً أنه إبتداء من عصر الترجمة الذي يعد فتحاً جديداً للحضارة الاسلامية بل وبدايتها مثل عصر التدوين أو مثل الفتوحات الفعلية ، ظهر الفكر الإسلامي باعتباره أوسع نطاقاً وأقل حدوداً من الكتب المترجمة. ويدل على ذلك طرق الترجمة ، وكيفية ترجمة لفظ أجنبي بعدة ألفاظ عربية . فالترجمة لم تكن تلهفاً على الفكر الأجنبي ولكنها كانت فتحاً جديداً للفكر الاسلامي ، وموقفاً أصيلاً باعتباره اختياراً لمواضيع معينة كالفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية والطب والكيمياء دون مواضيع أخرى كالشعر الغنائي أو الشعر المسرحي بالرغم من أن الثقافة الاسلامية قامت في مجتمع يجد تاريخه في شعره . ويبين الواقع ثانياً أن الأعمال التي قام بها الشراح لا تمثل تبعية مذهبية بل هو عرض فكري لبناء نظري ممكن لا يقف أمامه معارض شرعي أو عقلي . المنطق باعتباره آلة للعلوم ، لم لا ؟ المنطق باعتباره إما تصور ينال بالحد أو تصديق ينال بالبرهان ، ما المانع من ذلك ؟ الفلسفة باعتبارها محبة للحكمة أو دراسة للوجود بما هو موجود ، ما المعارض في هذا ؟ الشرح إذن هو عرض من داخل الحضارة الاسلامية نفسها لنظريات عقلية ممكنة لا يؤيدها الشرع أو يرفضها بل هي ممكنة عقلاً . وما دامت كذلك فإن الشرع يؤيدها . وكثيراً ما يؤيد الشراح شروحهم بمزيد من البراهين والحجج العقلية بل والنصوص الدينية ، ويعطون تطبيقات جديدة لهذه النظريات من بيئتهم الثقافية الخاصة . ليس ذلك تلفيقاً بل هو تأكيد لبناء نظري ممكن . ثم يأتي دور الفلاسفة ، وهم ليسوا شراحاً فحسب ، بل هم مفكرون قد يثبتون الفكر المنقول أو قد يرفضون . فمنهم من يرفض الله كمحرك أول وأن العالم

(110) ولذلك فلا محل لتصارع الآراء حول الاسم : الفلسفة الاسلامية ، فلسفة الاسلام ، الفلسفة في الاسلام ، فلسفة المسلمين لأنها نمط حضاري مستقل عن الأشخاص ويتعامل مع بيئتين ثقافتين من أجل إحتواء الدخيل ، وتأصيل القديم نظراً لاتساعه وشموله .

قديم ويثبت الله خالقاً والعالم مخلوقاً ومنهم من لا يرى غضاضة في إثبات الله كعلة أولى وأن العالم قديم . وكلاهما يضع في اعتباره الاحتمال العقلي .

وتصاحب هذه العمليات الطبيعية بعض الظواهر الايجابية والسلبية . فعندما يتحول النص الديني الى فكرة ، والوحي الى حضارة ، تظهر العلوم الدينية العقلية كأبنية نظرية تقوم على فهم نظري للوحي إبتداء من تفسير عقلي للنص . فبناء العلوم التقليدية يرجع في تقييمه الى مصدر نشأته وهو النص الديني . الظاهرة الايجابية هي الظاهرة الفكرية التي تصدر من النص الديني بعد فهمه أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها الى التاريخ أو بيئة ثقافية أخرى باستثناء الألفاظ والمصطلحات . وبتعبير آخر ، الظاهرة الايجابية هو النص الديني نفسه بعد امتداده في صورة فكر . ويمكن لهذا الامتداد أن يرجع الى أصله لو غاب سبب التوتر والشد . فمثلاً في علم أصول الفقه ومن قبل في علم الحديث ، تحول الحديث الى منطق تاريخي للنقل ، التواتر والآحاد للسند ، والنقل بالمعنى والوضع بالمعنى للمتن . كما تحول النص القرآني الى منطق علة قائم على تعدية حكم الأصل ، وهو حكم النص في الواقعة المثالية ، إلى الفرع ، وهو الواقعة الجديدة لاتحادهما في العلة . كما تحول النص الديني بوجه عام الى منطق للفعل بعد ظهوره على مستويات خمسة للسلوك ، وهي أحكام التكليف . وفي علم أصول الدين تحول النص أيضاً الى معنى أو الى موضوع نظري مثل النظر والعمل ، العقل والنقل ، الحرية والاختيار ، الذات والصفات . . . . الخ . وفي الفلسفة تحول النص الديني الى نظرة شاملة الى الكون ، والى تصور فلسفي عام ، والى وضع الانسان بين عالمين ، الفكر والواقع ، وهي قسمة الفلسفة الى منطق ، وطبيعيات ، والهيات . وفي التصوف تحول النص الديني الى بناء وتطور للشعور ، والى علم وصف للمعطيات الشعورية . فالظواهر الايجابية هي التي تكون البناء النظري للعلم وهي التي يجب البحث عنها واستقصاؤها وذلك بالرجوع الدائم الى النص الديني ثم بالخروج منه . فالظاهرة الفكرية هي هذا الشد والارخاء من النص الديني وإليه .

أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع اليها . وبتعبير آخر هي الظواهر المتبقية والتي يرجع أصلها إما الى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها الى النص الديني . وتحدث هذه الظواهر السلبية عندما تفقد الظاهرة الفكرية تكامل عناصرها أو نتيجة لعمل الفكر نفسه . فإذا كان تحول النص الديني الى معنى عقلي ظاهرة إيجابية لحياة حضارية ناشئة فإن ترسّب هذا المعنى وسكونه في حضارة ما ظاهرة سلبية لحياة منتهية . ففي علم

أصول الفقه تحول النص الى حكم عن طريق منطق استقرائي ذي طابع عقلي صارم ، متشبع بقسمة عقلية تتشعب الى قسمة عقلية أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية . فظاهرة التشعب الفكري ظاهرة سلبية وذلك لأن النص لم يعد معنى حدسياً عن طريق الفهم . وفي علم أصول الدين تحول المعنى المستخرج من النص إلى حجة عقلية ، تنقسم الى حجج ثانية ، وهذه الى ثالثة إلى ما لا نهاية . فظاهرة الاستدلال المستمرة ظاهرة سلبية لأن المعنى لم يعد مستخرجاً من النص بالفهم الحدسي المباشر . صحيح أن التنظير ظاهرة إيجابية ، ولكن تشعب التنظير وصوريته ظاهرة سلبية . وفي التصوف تحول معنى النص الى وجدان على وجدان حتى انتهى الى تحليلات لا تنتهي للشعور الانساني في أدق جوانبه في حين أن النص الديني شعور ولكنه شعور يتجه نحو الفعل . وتشخيص العواطف والانفعالات وتجسيمها وتجسيدها ظاهرة سلبية كذلك لأن المعنى الشعوري يظل معنى ولا يتشخص إلا من عاجز عن تحقيق هذا المعنى كبناء مثالي للعالم . والرجوع الى الداخل أو الصعود الى أعلى ظاهرة سلبية ثالثة لأن معنى الوحي وإن كان يبدأ من الشعور الداخلي إلا أنه يتوجه نحو الخارج كي يتحقق كبناء إجتماعي ، وهدفه هو تحقيق ذلك الى الأمام وليس إلى أعلى. وقد يكون التصوف هو أكثر العلوم إحتواء على الظواهر السلبية . وأخيراً في الفلسفة تحول النص الى تصور للعالم محدد بالزمان والمكان ، والنص الديني لا يساوي هذا التصور فإنه أقل حكماً على العالم ، وأكثر شمولاً لجوانب أخرى . معنى السلب إذن هي المغالاة في الطابع العام للنمط الفكري ، وهي نتيجة للفكر نفسه . فلا توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية ، وهذا هو معنى تحول الوحي الى حضارة .

وقد ترجع الظاهرة السلبية الى نقص في توازن الظاهرة الفكرية باعتبارها ظاهرة متكاملة تعبر عن معنى النص الديني وعن الوحي باعتباره بناء نظرياً شاملاً . كما تنتج أيضاً من عمل الفكر في النص ، والتاريخ في الوحي . فالنص في طبيعته حقيقة متكاملة تحوي تحليلاً موضوعياً لجوانب الواقعة التي يتعلق بها . والفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للامور . يظل الفكر وجهة نظر ورأياً شخصياً مهما قيل في موضوعيته وحياده . ومعظم الانتقادات التي توجه من علم تقليدي إلى علم آخر توجه أساساً لهذه الظواهر السلبية باعتبارها خارجة عن معنى النص أو عن المعاني العامة للنصوص أي عن روح الشريعة وجوهر الوحي . فمثلاً في علم أصول الفقه تحول مجموع النصوص الى قوانين وأحكام مع أن المعاني العامة لهذه النصوص ليست مقصورة على ذلك . ومن هنا أتى هجوم التصوف على الفقه كله باعتباره حرفياً ، خارجياً ، مائتاً ، فارغاً ، عقيماً ، سطحياً ، ساكناً . . . الخ . وفي التصوف تحول النص الى

وجدان وقلب ، وحب وعشق ، واتحاد وحلول مع أن النص ليس مقصوراً على ذلك ، ومن هنا أتى هجوم الفقهاء عليه باعتباره ذاتية ، وظناً ، وتجسيماً ، وتشبيهاً . وفي علم أصول الدين ، تحول النص الى معنى نظري أقل إتساعاً من النص ، أكثر تحديداً لما لم يحدده النص مثل : الله ، وخلق الأفعال . . . . الخ . ومن هنا جاء الرفض للفرق الكلامية باعتبارها لا تمثل إلا أمزجة شخصية لمفكريها أو اختيارات سياسية لمواقف محددة . وفي الفلسفة تحول النص إلى معنى وإلى تأمل يؤدي إلى التقوى العقلية التي يتم بواسطتها تحويل النص كله الى خاصة العقلاء وليس إلى جمهور المؤمنين . ومن هنا أتى هجوم الفقهاء على الفلسفة باعتبارها إعلاء للعقل على الحس ، وللتقوى الباطنية على الأعمال الخارجية . فالعلوم العقلية تصحح ظواهرها السلبية بعضها بالبعض الآخر مع أنها كلها ردود فعل مشتركة بينها جميعاً . وتكون مهمة « التراث والتجديد » حينئذٍ إبراز الظواهر الإيجابية ، والقضاء على الظواهر السلبية في العلوم العقلية .

ج ـ « التراث والتجديد » وقضية توحيد العلوم

بالرغم من أن التراث أعطانا علوماً عقلية أربعة متمايزة هي الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه إلا أن الغاية النهائية من « التراث والتجديد » هو توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها . فالعلوم كلها تحاول فهم الوحي وتحويله الى نظرية كما هو الحال في الكلام والفلسفة أو الى منهج كما هو الحال في الأصول والتصوف ، ولكن الغاية النهائية هو تحويل الوحي ذاته الى نظرية أو الى علم أو الى منهج أو إن شئنا الى « منهاج » .

وتوحيد العلوم أمر ممكن لأن كل علم يشير الى العلوم الأخرى بالمقارنة وغالباً التفنيد والنقد . ففي علم الكلام نقد للفلسفة خاصة فيما يتعلق بالافلاك والمعاني والعقول وقدم العالم . وفيه أيضاً نقد للتصوف وأفكاره عن الزهد والاتحاد والحلول . ويتضمن أحياناً بعض المباحث الفقهية والأصولية في خبر الواحد، والمباحث اللغوية والقياس والاجتهاد . وفي الفلسفة نجد إشارات مقتضبة الى علم الكلام بالرفض لأنه ما زال علماً تقليدياً لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد ، يقوم على النص وليس على العقل الخالص ، ما زال واقعاً في التشبيه والتشخيص ، ولم يستطع أن يتصور الله على أنه وجود . كما تشير الفلسفة الى التصوف وتتحد بها في الاشراقيات خاصة عند الفارابي وابن سينا . ولكنها نادراً ما تشير الى المباحث الأصولية إلا فيما يتعلق بمنهاج التفسير ، وأخذ جانب المجاز ، والمتشابه ، والمجمل ، والمؤول ، والمطلق وتفضيله على جانب الحقيقة ، والمحكم ، والمبين ، والمقيد ، والظاهر حتى يستطيع الفيلسوف تأويل النص

بما يتفق مع العقل . وفي التصوف نجد إشارات مستمرة الى الكلام والفلسفة والأصول بالرفض والتفنيد . فالله ليس كما تصوره علماء الكلام منزهاً ، والحقيقة ليست كما تصورها الفلاسفة عقلية مجردة أو كما تصورها الأصول على أنها شريعة بل الله عياني ، والحقيقة قلبية ، والمعرفة كشفية . وأخيراً في أصول الفقه نجد إشارات أخرى الى التصوف فيما يتعلق بالأحوال وكيف أنها لا تصح أن تكون سلوكاً عاماً للناس جميعاً أو إشارات ثالثة الى الفلسفة في بعض المباحث المنطقية . فوحدة العلوم ممكنة من خلال صورة كل علم في العلم الآخر .

وكثيراً ما يند عديد من المفكرين عن التصنيف مثل الغزالي . فهو ليس متكلماً فقط ولا أصولياً فقط ولا منطقياً فقط ولا فيلسوفاً فقط ولا صوفياً فقط بل هو كل ذلك في نفس الوقت ، وكأن وحدة الحضارة وعلومها تظهر من خلال وحدة الفكر وثقافته . وكذلك ابن تيمية، فهو ليس أصولياً فقط أو فقهياً فقط أو منطقياً فقط أو متكلماً فقط أو فيلسوفاً فقط بل هو كل ذلك في آن واحد(١١١) . وكذلك ابن سينا ، هل هو فيلسوف أم متصوف أم طبيب ؟ وابن حزم ، هل هو متكلم أو فقيه أو منطقي أم عالم نفس ؟ وحدة الحضارة ممكنة إذن من خلال وحدة المؤلف .

وتوحيد العلوم أمر ممكن ، فالتراث والتجديد مع أنه دراسة في الفكر إلا أنه يقوم على منهج فقهي بمعنى أنه يطبق على الفكر القياس الفقهي ، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر . فكل ما يتفق مع الصالح العام في التراث القديم يبقى ويثبت ، وكل ما يخالف الصالح العام يرفض وينقد . فالصالح العام هو الأصل وأحد مصادر الشرع ، بل إن الشرع ذاته قائم على أساس المحافظة على المصلحة التي سماها الأصوليون الضروريات الخمس : الدين ، والحياة ، والعقل ، والعرض ، والمال . « التراث والتجديد » دراسة

(١١١) قد يكون من العجيب اعتبار ابن تيمية أكثر من فقيه ، يمثل فكره فكر الفقهاء ، وهو الفكر الحارس للتراث ، والمطهر للنص ، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور . لكن ابن تيمية هو أصولي ومتكلم وفيلسوف بقدر تناوله هذه العلوم العقلية بالنقاش والنقد والتمحيص دون أن يلتزم بوضع معين لهذه العلوم في تاريخ الحضارة . فهو متكلم وأصولي بدرجة مناقشته لهذه العلوم حتى إن لم يتبناها كلها أو إحداها في صورتها التاريخية ، وبدرجة إعطائه الحلول الشرعية للمسائل التي أثارتها هذه العلوم مثل التوحيد ، والأفعال ، والإيمان ، والامامة في الكلام ، والاجماع والقياس والمباحث اللغوية في الأصول ، والحب ، والكرامة ، والولاية ، والكشف ، والحلول في التصوف ، والمعاني الكلية والأساليب المجازية في الفلسفة .

قهية يقوم بها فقيه في الحضارة الاسلامية ككل وليس في الفقه وحده . وقد كان هذا ملوك الفقهاء من قبل عندما كانوا يفتون في الفقه ، ويضعون قواعد الأصول ثم طبقون القياس الشرعي في الأفكار المتداولة في بيئتهم الثقافية في الكلام أو الفلسفة أو لتصوف . وبهذا المعنى كان الفقهاء حراس المدينة ، وكانوا هم الحريصون على أصالة لقديم وجدته المستمرة . فتوحيد العلوم إذن قائم لحساب الفقه والأصول أي لحساب لمصلحة العامة التي هي في نفس الوقت مقياس التراث ، وأساس الوحي ، ومطلب لعصر .

وتوحيد العلوم أمر ممكن وذلك بأخذ كل ما أعطته العلوم التقليدية وما لبى طالب العصر . فتأكيد الحرية في علم التوحيد ، والعقل ، والعمل ، والشورى ، كلها فكار تعبر عن أهم ما أعطى علم التوحيد القديم وما يلبي نداءات العصر ، وتشوقه حو التحرر والعقلانية . والعمل ، وحكم الشعب لنفسه ، وتأكيد العقل وإمكانياته لتي لا حدود لها في التفسير والفهم وهو أهم ما أعطته الفلسفة وهو في نفس الوقت تلبية لاحتياج العصر الى عقلانية وتنظير . وتأكيد رسالة الانسان في الحياة وإحساسه بالدعوة الغاية ، وعمله لتحقيقها ، ووهب حياته كلها لذلك ، وهو أهم ما أعطاه التصوف ، هو أيضاً تأكيد لمطلب العصر ، وتحقيق إحساسنا الرسالة ، وقضاء على الترهل الانسياب والخواء السائد في العصر . توحيد العلوم إذن أمر ممكن بناء على ما أعطته هذه العلوم في التراث وبناء على احتياجات العصر .

وإذا كان التراث القديم قد أعطانا علوماً عقلية أو علوماً دينية أو علوماً شرعية أو علوماً نقلية أو علوماً شرعية عقلية أو دينية عقلية إلى آخر هذه التسميات التي توحي بأن لعلم بمعناه القديم كان مجرد إعمال للعقل في النص الديني ، فإن العصر الحاضر هو عصر العلوم الانسانية . وبالتالي تكون مهمة « التراث والتجديد » هي تحويل العلوم العقلية القديمة الى علوم إنسانية ، وأن يصبح الكلام والفلسفة والتصوف والأصول ، كل منها علماً إنسانياً ، قد يسهل ذلك في أحدها ، ويصعب في الآخر ، ويتحدد ذلك بدرجة قرب العلم التقليدي أو بعده هو ذاته عن العلم الانساني . فمثلاً من السهل تحويل علم أصول الفقه الى مناهج بحث ، والفقه الى علم إقتصاد وتشريع وسياسة ، والتصوف الى علم نفس وأخلاق ، وعلم الحديث الى علم نقد تاريخي . ولكن يعصب الأمر قليلاً إذا أتينا الى الكلام والفلسفة . هل يمكن تحويل « الثيولوجيا » إلى « أنثروبولوجيا » ؟[112] ولكن الانثروبولوجيا المعاصرة دراسة لنشأة الانسان وليس

---

(112) نسمح لأنفسنا في أقل الحدود باستعمال الكلمات المعربة كما سمح القدماء لأنفسهم بذلك فقالوا : =

لماهية الانسان ، كما أنها دراسة للبدن وللتطورات التي طرأت على الهيكل العظمي عبر التاريخ ، وليست دراسة للفكر أو الحضارة إلا في الانثروبولوجيا الحضارية . ولكن كثيراً من مشاكل علم الكلام يوجد حلها في العلوم الأخرى . فالامامة تدخل في العلوم السياسية ، والعقل والنقل يدخلان في نظرية المعرفة ومناهج البحث لأنها مشكلة منهجية ، وخلق الأفعال يدخل في علم النفس ، والتوحيد في علم النفس الاجتماعي . والفلسفة أيضاً يمكن تحويلها الى علم إنساني وذلك بوصف وضع الانسان في العالم ، وتحليل الخبرات الشعورية عند الانسان وإدراك معانيها . يمكن أن يدخل المنطق في الفلسفة القديمة كجزء من مناهج البحث ، والطبيعيات كجزء من علم الطبيعة ، وترد الألهيات الى علم النفس الاجتماعي أو الى علم اجتماع المعرفة .

وإذا كان التراث قد أعطانا علوماً عقلية عبر فيها عن آخر ما وصلت اليه قدراته من تعقيل للنص ، وتنظير للوحي ، وإذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية الى علوم إنسانية ، فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهي تحويل العلوم الانسانية وريثة العلوم التقليدية الى أيديولوجية . وتلك هي الغاية القصوى من « التراث والتجديد »[١]. فإذا قال القدماء: الانسان حيوان ناطق فإننا نقول : الإنسان حيوان أيديولوجي . فالعلوم العقلية القديمة بتحويلها الى علوم إنسانية معاصرة يمكن بعد ذلك تحويلها الى أيديولوجية تجيب مطالب العصر . والأيديولوجية ليست مجرد مجموعة من الآراء والنظريات تعطينا تصوراً للعالم قائماً على أساس التاريخ والطبقة ، ولا تطابق الواقع في شيء بل الايديولوجية علم ، وعلم نظري وعملي على السواء . الأيديولوجية علم نظري لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع ، وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير . فإذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هو الوحي فإن نهاياتها هي الأيديولوجية . « التراث والتجيد » في النهاية إن هو إلا تحويل للوحي من علوم حضارية الى أيديولوجية أو ببساطة تحويل للوحي إلى أيديولوجية . وارتباط الأيديولوجية بالواقع ، وتعبيرها عن عصر معين لا يعني أنها متطورة ومتغيرة باستمرار ، فالوحي أيضاً علم للمبادىء العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية ، والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للأيديولوجية . تكون مهمة « التراث والتجديد » إذن تحويل الوحي الى علم شامل يعطي المبادىء العامة التي

= الموسيقى ، الانالوطبقا . . . . الخ وذلك من أجل التقابل بين « علم الله » « وعلم الانسان » أنظر مقالنا Théologie ou Anthropologie, pp. 233- 64

أنظر أيضاً ما قلناه من قبل عن الاشتباهات في منطق التجديد اللغوي ـ الشذوذ اللغوي .

هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات . فالوحي هو منطق الوجود .

د ـ الخطة العامة لمشروع « التراث والتجديد »

«التراث والتجديد» هو العنوان العام للمشروع كله لأنه لا يعالج فقط مناهج البحث في التراث القديم بل يعالج التراث ذاته كمشكلة وطنية هي مشكلة الموروث وأثره النفسي على الجماهير وموقفنا بالنسبة له ، ووسائل تطويره وتجديده . فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها . وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية . وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتتها الى الأبد ، وانجرارنا الى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقدنا المعاصرة التي حاولها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له . « التراث والتجديد » هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن، وبعد توالي الهزائم ، ولم نكن نلمسها إلا دعاية أو إدعاء .

ويشمل « التراث والتجديد » ثلاثة أقسام ، تعبر عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يحدد إتجاهات الدراسة والبحث .

القسم الأول : موقفنا من التراث القديم

ويهدف هذا القسم إلى إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها ، بالدخول في بنائها ، والرجوع الى أصولها لبيان نشأتها وتطورها ، سواء بالنسبة الى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم . ويتم ذلك بالاشارة الى هذه الأصول نفسها ، والبدء منها واستعمال لغتها ، والتفكير مع مؤلفيها بدون أية إشارة الى عوامل خارجية من ظروف أو تأثرات إلا إذا اعتبرت هذه الظروف كمثيرات وهذه التأثرات كتشكل كاذب ، وهي العملية التي تتم بين اللغة والفكر ، التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة . فلا توجد أية إشارات الى حضارات أخرى معاصرة قديمة أو حديثة لأن هذا القسم الأول يعيد العلوم التقليدية من الداخل وليس بإرجاعها الى مصادر خارجية عنها أو تطويرها بتعليقها على علوم في حضارات أخرى . كل ما يهدف اليه هذا القسم هو أن تدور عملية الحضارة ، وأن تسير من جديد حتى يعاد ربط الفكر بالواقع ، والعلوم بالتاريخ . أما ما يبدو وكأنه صدر لا محالة من حضارة أخرى سواء في اللغة أو في المفاهيم أو في المناهج ، وكان الأمر كذلك فإن ذلك كله له أصوله في التراث وله واقعه في واقعنا المعاصر إما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة السارية في

ثقافتنا المعاصرة . لقد أصبح ذلك كله جزءاً من وجداننا المعاصر ، ولم يعد دخيلاً عليه . واستعمال ألفاظ الفكر ، والواقع ، والشعور ، كل ذلك له ما يرادفه في التراث القديم ، وله ما يبرره في تحليلات الواقع وإن كان لها ما يشابهها في الثقافات الأخرى المجاورة التي دخلت ثقافتنا المعاصرة بفعل التقاء الحضارات . وذلك لا يتعدى استعمال أساليب العصر وليس استعمالاً لأساليب مستعارة .

ويشمل القسم الأول من « التراث والتجديد » وهو « موقفنا من التراث القديم » ثمانية (سبعة) أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، (ثم جزء ثامن على النحو الآتي):

الجزء الأول : علم الانسان (من العقيدة الى الثورة)

وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي . وقد بدأنا بهذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور ، ومرتبط بالبيئة الإسلامية أشد ارتباط ، ولم يخضع لأي أثر خارجي في نشأته ، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التي زخر بها العالم الإسلامي منذ الفتنة مما حدى بالبعض الى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامي الأصيل ، كما أنه أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة . والفلسفة ذاتها تمثل تقدماً بالنسبة له ، وأقل خطورة منه . وهو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر ، والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية ، تشمل على لاهوت الثورة ، ولاهوت الأرض ، ولاهوت التحرر ، ولاهوت التنمية ، ولاهوت التقدم . وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري ، والذي يمس لبّ الدين وجوهر العقيدة ، والذي يعرض لحقيقة الايمان ، لذلك سماه القدماء الفقه الأكبر[117] .

الجزء الثاني : فلسفة الحضارة (من النقل الى الابداع)

وهي محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية ، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الاسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الاسلامية الناهضة مع الحضارة الاوربية الغازية . ومع أن الفلسفة الاسلامية آخر العلوم التقليدية في الظهور لأنها لم تنشأ إلا بعد عصر الترجمة في القرن الثاني إلا أننا قد ثنينا بها لأنها تشارك علم أصول الدين في طابعه النظري في

---

(117) هو أبو حنيفة في كتابه المشهور « الفقه الأكبر » بالنسبة الى الفقه الأصغر وهو الفقه . (صدر بهذا العنوان بين قوسين في خمسة مجلدات ، مدبولي القاهرة 1988 ، دار التنوير ، بيروت 1988) .

مقابل التصوف وأصول الفقه كعلوم عملية ، ولأنها تغلب عليها مباحث الكلام خاصة في الالهيات وفي الطبيعيات، لأنهما معاً ، الكلام والفلسفة ، متصلان من حيث النشأة عند الكندي ، فالفلسفة إن هي إلا علم كلام متطور ، ومن حيث النهاية عند الإيجي حيث ابتلعت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، ولأن الفلسفة بثنائياتها تمثل خطورة كبرى على التوحيد .

الجزء الثالث : المنهج الأصولي (من النص الى الواقع)

وهي محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي[118] . وهو سابق على التصوف لاحتياج المجتمع الى التشريع قبل حاجته الى الزهد . وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي الى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو « علم التنزيل » . وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الاسلامية من حيث هو علم مستقل ، بلغة علمية عقلية . ويتضح فيه تكوين الانسان الداخلي من حيث هو زمان ونيّة ، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك . وقد يكون له ملحقان : الأول عن « الفقه الاجتماعي » أو « فقه الوجود »وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية الى مادة أخرى عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي ، وتثار فيه مسائل التنمية ، والتحرر ، والتغير ، والتقدم . والملحق الثاني عن « الفكر الأصولي الفقهي » الذي حاول تصفية كل مظاهر الفكر الحضاري في الكلام والفلسفة والتصوف على حد سواء .

الجزء الرابع : المنهج الصوفي (من الفناء الى البقاء)

وهي محاولة لاعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني ، وظهور الانسان أخيراً فيه كبعد مستقل ،واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم. ويجيء التصوف أخيراً لأنه كان رد فعل على أصول الفقه والفقه والمناهج العقلية بوجه عام في الكلام والفلسفة . كما أنه لم يتأسس كعلم قبل القرن الرابع ، ولو أنه من حيث النشأة ظهر مبكراً كحركة زهد وعبادة وبكاء وتحسر أيام الحكم الأموي كحركة مقاومة سلبية للداخل ومتجهة الى أعلى وليس الى الخارج ومنطلقة الى الأمام . والأصول والتصوف كلاهما يمثلان الفكر المنهجي في مقابل الكلام والفلسفة اللذين يمثلان الفكر النظري . والتصوف يمثل خطورة كبرى على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي ، تعادل خطورة الكلام ، بما يمثله من قيم سلبية من صبر ، وتوكل ، ورضا ، وقناعة ، وخوف ، وخشية ، وبكاء ، وحزن الى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال .

---

(118) قمنا بهذه المحاولة من قبل سنة 1965 في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse . (وقد يصبح هو الجزء الرابع ويتقدم المنهج الصوفي الى الجزء الثالث خشية من قصر العمر وخطورة التصوف) .

الجزء الخامس : العلوم النقلية (من النقل الى العقل)

وفيه تتم إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة : علوم القران والحديث والتفسير والسيرة والفقه . من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها وإبراز الموضوعات ذات الدلالة مثل أسباب النزول (أولوية الواقع على الفكر)، الناسخ والمنسوخ (الزمن والتطور) . . . الخ . أما علم التفسير فإنه أيضاً يُعاد بناؤه بحيث يتم تجاوز التفسير الطولي (سورة سورة وآية آية) وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية . . الخ ، وبداية التفسير الموضوع بوصف بناء الشعور ووضعه في العالم مع الآخرين ووسط الأشياء . أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور ، شعور الراوي من خلال مناهج الرواية ثم تجاوزها الى النقد العقلي والحسي للمتن . وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص الى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الشخص في حياتنا العامة . أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية .

الجزء السادس : العلوم الرياضية والطبيعية (الوحي والعقل والطبيعة)

وفيه يتم إعادة بناء العلوم الرياضبة من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للشعور، التي أدت الى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم . وبالتالي تتم معرفة وظيفة التوحيد في الشعور في البحث عن المفارق والمتعالي وما يعنيه من تقدم مستمر في البحث العلمي . كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها ، وهي ما سمي في دراساتنا الحديثة تاريخ العلوم عند العرب وهي العلوم الاسلامية التي نشأت أيضاً بتوجيه الوحي نحو العقلي ونحو الطبيعي . وتكون مهمة هذا الجزء تجاوز الصوري والمادي والعودة الى الشعوري .

الجزء السابع : العلوم الانسانية (الانسان والتاريخ)

وفيه يتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب بحيث يتم التعرف من خلالها على وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الانساني، الفردي والاجتماعي ، وبالرغم من أن هذه العلوم قد ظهرت من قبل في العلوم

الدينية الأربعة إلا أنها حاولت أن تكون علوماً مستقلة تعتمد على البحث والاستقصاء دون الاعتماد على الحجج النقلية ، مهمة هذا الجزء هو معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنساني وكيفية تحويل الوحي ذاته الى علم إنساني .

(الجزء الثامن : الإنسان والتاريخ

وهي محاولة لوصف بناء الحضارة الاسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الاسلامية الى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة الى الخط ، ومن الأعلى الى الأمام[119] . والإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر[120] . غاية « التراث والتجديد » هو الكشف عن الانسان في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ . وسينظر الى الحضارة كلها في طورها الأول الذي نشأت وتطورت فيه ، ثم في طورها الثاني الذي بدأت تعيش فيه على ذاتها في عصر الشروح والملخصات ثم في دورها الثالث منذ عصر الاصلاح الديني في القرن الماضي ، وإحياء التراث في هذا القرن ، وإقامة نهضة شاملة تتمثل في ارهاصات الاصلاح والاحياء) .

القسم الثاني : موقفنا من التراث الغربي

ويهدف هذا القسم إلى إعادة الكرّة مرة أخرى، وإقامة حضارة إسلامية جديدة بالاضافة الى الحضارة الإسلامية التي ورثناها . وذلك لأننا في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشيء التراث اليوناني الوافد . ونحن منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي ، والحال أسوأ لأن الوفود قد تحول الى غزو ، ووعينا بأنفسنا وبأصولنا وبنموذج الماضي ضعيف ومترهل . فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار لما بدأناه في العصر القديم . كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزء من تكوينه الثقافي . كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري ، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة ، وهو ما نذكره أحياناً باسم الاستعمار الثقافي . ولا تعني الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية في عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة لأن الماركسية وإن ظهرت في واقع معين إلا

---

(119) هذه هي صور « اشبنجلر » في كتابه المشهور « أقوال الغرب » .

(120) أنظر مقالتنا : العرب والفكر التاريخي (تحت الطبع) قضايا معاصرة ج 3 (تم ضم هذا الجزء الى الجزء السابق) .

أنها نظرة علمية للواقع ، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الوفود بل بتحليل واقعها المعاصر . مهمة هذا القسم بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن إدعت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ وردها الى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة[121] . وهذا القسم هو في نفس الوقت عرض للحضارة الاسلامية ولكن ابتداء من حضارة أخرى إما بالنقد أو بالتأكيد ـ لا بالتأييد ـ وذلك لأن علوماً مماثلة قد نشأت في حضارات أخرى ، وتطورت في ظروف مشابهة أو مختلفة . ونظراً لوجود الباحث المتاخم لحضارات عدة فإنه يجد نفسه معبراً عن مضمون فكره بلغة حضارة أخرى أو ناقداً لمضمون فكر آخر بلغته التقليدية . هذا القسم الثاني مماثل للقسم الأول في أن كليهما يبدأ من الحضارة ككل إما ابتداء من حضارة الباحث أو ابتداء من الحضارات المتاخمة له .

ويشمل هذا القسم خمسة (ثلاثة) أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثله لها .

الجزء الأول : عصر آباء الكنيسة (مصادر الوعي الأوربي)

وهي محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع . وتتم فيه دراسة تاريخ الفكر الأوربي في مصادره الأولى ومنذ نشأته عند آباء الكنيسة اليونان ثم الرومان . وأهمية هذه الفترة ترجع إلى أن الوحي الاسلامي قد أصدر أحكاماً عليها فيما يتعلق بصحة الكتب المقدسة أو سلامة العقائد الدينية أو سلوك أهل الكتاب . فدراسة هذه الفترة تكون في نفس الوقت نوعاً من تفسير الوحي الاسلامي بالعثور على الوقائع التاريخية التي يشير اليها ، وليس أن الوحي الاسلامي هو المروج لبعض الكتابات المنتحلة وبعض العقائد الزائفة التي لفظتها الكنيسة خارج كتبها المقننة وعقائدها الرسمية[122] .

الجزء الثاني : العصر المدرسي (مصادر الوعي الأوربي)

وهي محاولة لتاريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر المدرسي ، أو

---

(121) أنظر مقالنا : موقفنا من التراث الغربي في قضايا معاصرة ج 2 ص 3 ـ 33 وأيضاً مقالنا : « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد » ، قضايا معاصرة ج 1 ص 51 ـ 69 (مقدمة في علم الاستغراب) .

(122) وقد قمنا بهذه المحاولة من قبل في رسالتنا في 1966 .

La phémoménologie de l'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentiel-le à partir du nouveau Testament. وحتى الآن تحت الطبع الانجلو المصرية ، القاهرة 1988 .

أنظر أيضاً كتابنا Religious dialogue and revolution pp. 55

العصر الوسيط المتأخر ، وأهميتها أنها هي الفترة التي كانت وعاء للحضارة الاسلامية بعد أن تمت ترجمتها ، وتعرف عليها اللاتين ، وتأثروا بها ، ونشأت لديهم الفلسفات العقلية والاتجاهات العلمية ، واهتزت السلطة الدينية والعقائدية . وفي نفس الوقت ظلت السلطة الدينية ممثلة للدجماطيقية والمدرسية حتى حدث بعدها وبفعل التنوير الإسلامي أكبر رد فعل عنيف عليها في العصور الحديثة . وهي أيضاً الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة اليهودية العقلية لأول مرة في تاريخ اليهود ، ضمن إطار الفلسفة الاسلامية . وهي الفترة التي تواكب إزدهار الحضارة الاسلامية وبلوغها أوجها .

الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة (بداية الوعي الأوربي)

وهي محاولة لتاريخ الفكر الأوربي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وفيها تمت ، بعد عصر الاحياء في القرن الرابع عشر ، أول محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي ، واحتكار الفكر ، ورفض السلطة الدينية ، وبداية إثبات الحرية ، والعقل ، والانسان كحقائق أولية ، وبداية كشف الانسان بجهده الخاص للعلوم والفنون والصناعات ، ورفض تغليف الواقع باسم الدين أو باسم السلطة . ولكنها أيضاً هي الفترة التي بدأت فيها أوروبا في الخروج عن حدودها والاستيطان على سواحل آسيا ، وأفريقيا وأمريكا ، وما سمته الكشوف الجغرافية ، وهي بالنسبة لنا بدايات الاستعمار الاستيطاني . وهي الفترة التي تعادل بداية التوقف في حضارتنا بعد ابن تيمية وابن خلدون، وبداية عيش الحضارة الاسلامية على تاريخها ، وظهور الموسوعات الكبيرة ، وحركة الشروح والملخصات . فبينما يبدأ الفكر الغربي في النهوض تبدأ حضارتنا نحن في التوقف والانحسار ، وتنشغل بالتأريخ لنفسها .

الجزء الرابع : العصر الحديث (بداية الوعي الأوربي)

وهي محاولة لبداية تاريخ الشعور الأوربي في القرنين السابع والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو ، وبداية الفصم في الشعور الأوربي بين الاتجاه العقلي الصوري والاتجاه المادي الحسي . وهذان الخطان اللذان سيظلان منبعجين منفرجين حتى يلم شملهما من جديد في القصدية الشعورية . وهو العصر الذي يحاول فيه الشعور الخاص اكتشاف الحقائق العامة مثل : التنزيه ، والعقل ، والحرية ، والتقدم ، والانسان ، والفردية ، والغائية ، والمثال ، كما وضح ذلك في الفلسفة العقلانية في القرن السابع عشر وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وهما دعامتا الليبرالية الأوربية . وهي الفترة التي تواكب استمرار توقف حضارتنا وعيشها على ذاتها وتدوينها لتاريخها .

وهي محاولة لتاريخ الشعور الأوربي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث تحاول مذاهب القرن التاسع عشر ضم الاتجاهين السابقين اللذين أفقدا الشعور الأوربي توازنه في رؤية الظواهر حتى أتت الفينومينولوجيا فاكتملت المثالية الأوربية وعاد الخطان المنفرجان الى الشعور من جديد . وتحول الموضوع داخل الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية . ولكن بدايات الانهيار ظهرت أيضاً في القرن التاسع عشر ، بانتشار الوضعية ، وظهور فلسفات التاريخ التي تعبر عن العنصرية ، والقوة والسيطرة من أجل المجال الحيوي للقوميات العرقية . وهي الفترة التي بدأت فيها حركاتنا الاصلاحية في القرن الماضي محاولة نقل حضارتنا الى طور جديد ، بادئه بالاحياء ثم الإصلاح .

فإذا كان القسم الأول من « التراث والتجديد » وهو « موقفنا من التراث القديم » ، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ فإن القسم الثاني « موقفنا من التراث الغربي » يعلن نهاية الشعور الأوربي ، وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري[124] .

القسم الثالث : نظرية التفسير

ويهدف هذا القسم إلى إعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين ، والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في كتبها المقدسة . « فالتراث والتجديد » هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع الى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع الى الحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم ، وهو ما يعادل « علوم القرآن » في تراثنا القديم . فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله الى علم إنساني شامل ، وهذا لا يتم إلا عن طريق « نظرية في التفسير » تكون منطقاً للوحي . وقد بان من القسمين الأولين أن الأفكار البشرية

---

(124) جعلنا القسم الثاني عن « موقفنا من التراث الغربي » لا عن اختيار عشوائي لتراث دون غيره ولكن لأن هذا التراث يمثل التحدي لنا ، وهو الذي أثر فينا ، وهو الذي قلدناه ، وهو الذي أخذ زمام الريادة ، وهو الذي ادعى العالمية . ويمكن بعدها إعادة اكتشاف الحضارات التي طواها الغرب وتجاهلها مثل حضارات الشرق وإعادة الارتباط بها كما كان الحال في تراثنا القديم . وقد قمنا بهذه المحاولة في 1965 من قبل في رسالتنا .
L'Exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénoméne religieux.

كلها تخضع في الحقيقة الى نظرية في التفسير ، تفسير النص أو تفسير الواقع . وإذا كانت هناك أبنية خاطئة في العلوم التقليدية أو في المذاهب الغربية فإنها ترجع أساساً الى أخطاء في نظرية التفسير . التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي الى البشر ، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة . ويكون هذا القسم أيضاً محاولة لعرض التراث القديم لا باعتباره حضارة وجدت في الزمان والمكان مستقلة بذاتها أو متاخمة لحضارات أخرى ولكن باعتباره فكراً مستقلاً أو نابعاً من أصوله في الوحي أو في أسس العقل أو في بناء الواقع . فإذا كان القسمان الأولان من « التراث والتجديد » قد عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ فإن القسم الثالث يعبر عن حقيقة الوحي ذاتها دون نظر الى تحققاته في التاريخ . وقد يكون هذا التعبير نفسه نوعاً من التفسير له ، فإنه تحول له في الزمان ، في هذا العصر ، بمفاهيمه ، ومناهجه ، ولغته ، وتصوراته . وبالتالي يكون أقرب الى القسم الأول الذي يحاول فهمه ابتداء من التراث القديم بإرجاعه الى أصوله أو بإعادة بنائه في العقل وفي الواقع . ومن ثم يظل القسم الثالث تفسيراً في الزمان، وتظل نظرية التفسير مجرد إمكانية واستفهاماً يستحيل تحقيقها بالفعل أو تطبيقها ما دامت نتيجة للجهد البشري . ولكن قد تظل النظرية أيضاً نمطاً مثالياً خالصاً ويتحقق في كل زمان ومكان ، إذا ما توصلت الى علم المبادىء العامة للوحي L'Axiomatique de la Révélation .

ويشمل هذا القسم ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ .

الجزء الأول : العهد الجديد

وهي محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة أعني التوراة والإنجيل ، أو كما يقال بلغة أهل الكتاب ، العهد القديم والعهد الجديد سواء من حيث فهم النصوص أو من حيث سلوك أهل الكتاب ، وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقيق من صحته ، واستعمال مناهج النقل التاريخي - الشفاهي أو الكتابي - من أجل الوصول الى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس الوقت يكون تحقيقاً للفروض الاسلامية الخاصة بها ، فروض التحريف والتغيير والتبديل والاخفاء والزيادة والنقصان ، وقد نشأ النقد التاريخي الأوربي للقيام بهذه المهمة وانتهى الى نفس الفروض الإسلامية[125] .

---

(125) قد حاولنا ذلك من قبل في 1966 في الجزء الثاني من رسالتنا La phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du nouveau Testament.

وفي هذا الجزء تتم مراجعة العهد الجديد نشأة وتكويناً والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين ، والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي . وهو نواة التراث الغربي . فالتراث الغربي كله ما هو إلا رد فعل على هذه النواة الأولى .

الجزء الثاني : العهد القديم

وفيه يتم تحليل العهد القديم الكتاب المقدس عند اليهود والتمييز بين كتبه وكتب التوراة ، وكتب التاريخ (كتب الملوك وكتب القضاة) وكتب الأنبياء وكتب الحكمة . . . الخ ومعرفة ما قاله الانبياء وما قاله الأحبار والملوك ثم دراسة تطور العقائد عند بني اسرائيل الذي لا ينفصل عن تاريخهم القومي :عصر البطاركة،عصر الأنبياء،عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث . وقد كانت هده سنة علمائنا القدماء في التعرض الى نقد الكتب المقدسة . وما زال المطلب قائماً . فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية .

الجزء الثالث : المنهاج

وهي محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم ، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها ، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل الى معانٍ تكون هي معاني النص والتي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجه الى انص مباشرة أو الى الواقع المباشر . وبالتالي يمكن تقنين المداخل الى النص ، ومعرفة أخطاء التفسير مسبقاً بمعرفة أخطاء المنهج ، ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة التجديد ، والمدافع عن شرعيته ، والهادم لأية محاولات أخرى للتفسير تود الإبقاء على الأوضاع القائمة ، والحد من حركة التغير الاجتماعي وإيقاف مسيرة التاريخ . فالبحث عن « المنهاج » هو نهاية « التراث والتجديد » وبغيته الأولى ، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعملية ، وفي علاقته مع الآخرين ، ومع الأشياء ، ويكون بمثابة الايديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره . وهي في الحقيقة نفسها التي حاول الجميع البحث عنها سواء في تراثنا القديم ابتداء من الوحي أو بالجهد الانساني الخالص في التراث الغربي . وقد نذكر منه بعض جوانبه في القسم الأول لبيان إلى أي حد استطاعت العلوم التقليدية الاقتراب منه أو في القسم

الثاني لبيان إلى أي حد كان هو المطلب الذي يبحث عن الشعور الأوربي. وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجها لنا في كل كتاباتنا[126]. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة الى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع[127].

---

(126) أنظر Dialogue Religieux et Révolution, vol II . ولفظ المنهاج مذكور في القرآن «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» 5 : 48 . (وقد نبدأ بهذا الجزء خشية من قصر العمر) .

(127) قد تحدث بعض تعديلات طفيفة في العناوين ، ولكن يظل المشروع العام كما هو دون تغيير. وفي نفس الوقت يعبر «التراث والتجديد» عن حياة المؤلف وخبرة عمره ، وعن اللحظة التاريخية التي تمر بها حضارتنا ، كما يعبر عن حياته بالجامعة وعمله بها ، ويقدم خطة عمل للاساتذة والطلاب على حد سواء .
وقد تأخر تنفيذ المشروع ما يقرب من عشر سنوات نظراً لظروف العمل في مصر داخل الجامعة وخارجها .
فقد كان المفروض أن يخرج هذا الجزء الأول «علم الإنسان» بعد رسالتنا عن «مناهج التفسير» التي هي تحقيق للجزء الثالث عن المنهج الأصولي ولكن تأخر للآتي :
1 ـ ضرورة إخراج كتاب في الفلسفة المسيحية هو «نماذج من فلسفة المسيحية في العصر الوسيط» الذي صدر سنة 1969 كي يساعد الطلاب على قراءة النصوص .
2 ـ ضرورة تعريف المثقفين والباحثين والمواطنين بأبحاث الغير وجرأتهم الفكرية على السلطة دينية أو سياسية والتي جعلتنا نقدم نصاً آخر هو «رسالة اللاهوت والسياسة» لسبينوزا والذي صدر سنة 1971 .
3 ـ ضرورة مخاطبة الشعب في مقالات عدة خاصة بعد هزيمة يونيو والتي جعلتنا نقضي ما يقرب من عامين لتحقيق هذا الغرض والتي جمعناها في قضايا معاصرة ، ج 1 في فكرنا المعاصر ، ج 2 في الفكر الغربي المعاصر سنة 1976 .
4 ـ سفرنا الى الولايات المتحدة الأمريكية هرباً من الإرهاق في كتابة المقالات ورغبة في التفرغ للجزء الأول من «التراث والتجديد» على مدى أربع سنوات قمنا خلالها بعدة مقالات نشرناها في «الحوار الديني والثورة» بالانجليزية في 1977 .
5 ـ إنشغالنا من جديد منذ رجوعنا من الخارج في 1975 وعلى مدى خمس سنوات في التصدي لقضايا التنوير من أجل الحفاظ على الثورات المعاصرة واستمرارها وإقالة عثراتها وإعدادنا ذلك الآن في قضايا معاصرة ج 3 «في الثقافة الوطنية» ، ج 4 «في اليسار الديني» ؛ (الدين والثورة في مصر ، ثمانية أجزاء ، مدبولي ، القاهرة 1989) .
6 ـ استمرارنا في إعطاء نماذج من الفكر الغربي للتنوير الديني في «تربية الجنس البشري» للسنج ، ولبداية الوعي الأوربي ونهايته في «تعالي الأنا موجود» لسارتر 1977 تمهيداً لأفكار «التراث والتجديد» .
7 ـ هذا الجزء من «التراث والتجديد» كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول «علم الانسان» . وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه «تاريخ العرب والبربر . . .» ولكنه هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار .

للمؤلف

أولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق :

1 ـ أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جزءان ، المعهد الفرنسي بدمشق 1963 ـ 1965 .

2 ـ الحكومة الاسلامية للامام الخميني ، القاهرة 1979 .

3 ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني ، القاهرة 1980 .

ثانياً ـ إعداد وإشراف ونشر :

1 ـ اليسار الاسلامي ، كتابات في النهضة الاسلامية ، العدد الأول ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة 1981 .

ثالثاً ـ ترجمة وتقديم وتعليق :

1 ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين ، الايمان باحثاً عن العقل لانسليم ، الوجود والماهية لتوما الاكويني) ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية 1968 ، الطبعة الثانية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة 1978 ، الطبعة الثالثة ، دار التنوير ، بيروت 1981 .

2 ـ اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1973 ، الطبعة الثالثة ، دا الطليعة ، بيروت 1981 .

3 ـ لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت 1981 .

4 ـ جان بول سارتر : تعالى الانا موجود ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ،

القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 .

رابعاً ـ مؤلفات بالعربية :

1 ـ قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1976 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1981 ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1987 .

2 ـ قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1977 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت 1982 ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1988 ، الطبعة الرابعة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1990 .

3 ـ التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، الطبعة الأولى المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة 1980 ، الطبعة الثانية دار التنوير ، بيروت 1981 ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية القاهرة 1987 ، الطبعة الرابعة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

4 ـ دراسات إسلامية ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1981 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1982 ، الطبعة الثالثة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

5 ـ من العقيدة الى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى ، مدبولي ، القاهرة 1988 ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، 1988 .

6 ـ دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة 1988 ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1991 .

7 ـ الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981 ، ثمانية أجزاء ، مدبولي ، القاهرة 1989 .

8 ـ مقدمة في علم الاستغراب ، مدبولي ، القاهرة 1991 ، المؤسسة الجامعية ، بيروت 1991 .

خامساً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur la science des fondements de la Compreéhension, ilm usul al-Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (paris, 1965). Le

Caire, 1980.

3- La Phénoménologique, de l'Exégèse essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris 1966), Le Caire, 1988 .

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Chrsianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1977.

5- Dialogue Religieux et Révolution Vol. II, Anglo-Egyption Bookshop, Le Caire 1988 (sous-press).

6- Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1992, (In print).

فهرس

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

تصميم الغلاف : «ماكيت» /Maquette

ماذا يعني : « التراث والتجديد » ؟

التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات .

وليست القضية هي « تجديد التراث » أو « التراث والتجديد » لأن البداية هي « التراث » وليس « التجديد » من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية ، وتأصيل الحاضر ، ودفعه نحو التقدم ، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي . التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر ، فالقديم يسبق الجديد . والأصالة أساس المعاصرة ، والوسيلة تؤدي إلى الغاية . التراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع ، وحل مشكلاته ، والقضاء على أسباب معوقاته ، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره . والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره ، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ، ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية بل هو نظرية للعمل ، وموجه للسلوك ، وذخيرة قومية يمكن إكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية . فالتصنيع والاصلاح الزراعي قد يتحطمان لأن الإنسان وهو العامل والفلاح ، لم تتم إعادة بنائه ووضعه في العالم ، وظل متخلفاً عن مظاهر التقدم ، فالثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها . لذلك تعثر العمل السياسي في البلاد النامية وفشلت الجهود لقيام أحزاب تقدمية وتنظيمات شعبية تملأ الفراغ بين السلطة والجماهير فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها ، والاصلاح سابق على النهضة وشرط لها ، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه .

« التراث والتجديد » إذن يحاول تأسيس قضايا التغير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي ، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط .



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع